

Identité culturelle collective et minorité juive au Maroc précolonial

Gabriel Abderrahman El Khili



Mémoire de MASTER II

Programme d'études Asiatiques et Africaines

Département des études de cultures et de langues orientales

Université d'Oslo Norvège

Novembre 2009

Remerciements

En préambule à ce mémoire, je souhaitais adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui auront contribué de près ou de loin à l'élaboration de ce mémoire

Je tiens à remercier sincèrement Madame Naguib Saphinaz-Amal, qui, en tant que mon Directeur de mémoire, s'est toujours montrée à l'écoute et très disponible tout au long de la réalisation de ce mémoire, ainsi pour l'inspiration, l'aide et le temps qu'elle a bien voulu me consacrer.

Enfin, j'adresse mes remerciements à ma petite famille ; ma femme, ma fille et mon fils pour leur patience face à un "papa étudiant" ; sans eux ce mémoire n'aurait jamais vu le jour.

Novembre 2009

Table des matières

REMERCIEMENT	i
TABLE DE MATIERE	ii
CHAPITRE 1 : INTRODUCTION	1
1.1 Présentation du sujet	1
1.2 Structure du mémoire	3
1.3 Translittération Arabe / latin	6
1.4 Méthode et terrain	7
1.5 Les structures sociales du Maroc précolonial	9
1.5.1 Contexte historique	9
1.5.2 Diversités et dynamisme d'ordre social	10
1.5.2.1 Les Amazighes (Berbères)	12
1.5.2.2 Les Arabes (musulmans)	12
1.5.2.3 La minorité noire et la question de la Négritude	14
1.5.2.4 La communauté juive regard sur soi	16
CHAPITRE 2 : CADRE THEORIQUE GENERAL ET MECANISME DE COEXISTENCE	21
2.1 CONCEPTIONS ET DEFINITIONS	21
2.1.1 La notion de communauté : théorie générale	21
2.1.1.1 La communauté, « ummah », dans l'islam	22
2.1.2 La notion de minorité	24
2.1.3 La notion d'identité	26
2.1.4 La théorie d'ethnicité	28
2.1.4.1 Théorie générale	28
2.1.4.2 Critique de la théorie	30
2.1.4.3 L'ethnicité dans le contexte marocain	31
2.2 DHIMMA OU PATRONAGE : COMMENT FONCTIONNAIT LA SOCIETE MAROCAINE ?	34
2.2.1 LA DHIMMA	34
2.2.1.1 Les fondements théoriques de la <i>dhimma</i>	34
2.2.1.2 La <i>dhimma</i> dans le contexte marocain	35
2.2.2 LE PATRONAGE SOCIAL	37
2.2.2.1 Patronage (protecteur-protégé) dans le Maroc précolonial	37
2.2.2.2 Comment choisit-on un partenaire (protecteur ou protégé) au Maroc ?	40
CHAPITRE 3 : RELIGION POPULAIRE ET PELERINAGES JUDEO-MUSULMANS, UN ASPECT IDENTITAIRE COMMUN	41
3.1 CULTURE POPULAIRE, RELIGION DE MASSES ET IDENTITE COLLECTIVE	41
3.1.1 La culture populaire et la religiosité populaire commune	41
3.1.2 Imaginaire collectif et champ symbolique commun	46
3.2 MYSTIQUE ET SAINTETE POPULAIRE JUDEO-MUSULMANE	47
3.2.1 Mystique judéo-musulmane un espace de rencontre	47
3.2.1.1 Hagiographie judéo-musulmane, proximité spirituelle et convergence	47
3.2.1.2 La « <i>baraka</i> » un espace commun transconfessionnel	50
3.2.2 Sainteté populaire et syncrétisme religieux.	51
3.2.2.1 Les caractéristiques de la sainteté judéo-musulmane à Séfrou	51
3.2.2.2 Le saint judéo-musulman: sa place, sa fonction et son rôle social	55
3.3 PELERINAGES JUDEO-MUSULMAN, UN ENRACINEMENT CULTUREL COMMUN	57
3.3.1 Pèlerinages judéo-musulmans définitions et fonctions	57
3.3.1.1 « <i>ziyārah</i> / <i>Hillulah</i> » genèse et définitions	57
3.3.1.2 « <i>ziyārah</i> / <i>Hillulah</i> » rites et fonctions	59

3.3.2 Pèlerinage commun, enracinement local et appartenance universelle	61
3.3.2.1 Espace local et espace universel	61
3.3.2.2 Temps local et Temps universel	62
CHAPITRE 4 : LECTURE ANALYTIQUE DE DEUX TEXTES (<i>PIYYUT ET QASIDA</i>)	64
4.1 PIYYUT JUDEO-ARABE	64
4.1.1 Rabbi Raphael Moshe Elbaz (Grand Tzadik juif)	64
4.1.2 Présentation du <i>Piyyut</i> dialectal	65
4.1.3 Analyse du <i>Piyyut Judéo-Arabe</i>	68
4.2 QASIDA DIALECTALE SOUFIE	73
4.2.1 Sidi Kaddur Al Alami (Grand Saint Musulman)	73
4.2.2 Présentation du <i>Qasida</i> dialectale soufie	74
4.2.3 Analyse d'une <i>Qasida</i> dialectale soufie	76
4.3 LECTURE COMPARATIVE DES DEUX POEMES JUDEO-ARABES	80
CHAPITRE 5 : CONCLUSION	84
BIBLIOGRAPHIE	87
APERÇU SUR LES BIBLIOTHEQUES AU MAROC	96
ANNEXE 1 (POEME SOUFI)	98
ANNEXE 2 (POÈME JUDEO-ARABE <i>Shir Hadash</i>)	99
ANNEXE 3 (CARTES DU MAROC)	102
RESUME	105

Chapitre 1 : Introduction

1.1 Présentation du sujet

Depuis Léon l'Africain¹, l'intérêt porté à la société marocaine et à ses communautés (*Amazigh*², Arabes, Afro-marocaines, *Harraġines*³ et Juives) n'a pas été démenti. La recherche sur les communautés du Maroc s'inscrit dans une tendance actuelle qui s'oriente vers l'étude des identités des sociétés multiethniques et multiconfessionnelles. En effet, dans un monde qui se globalise chaque jour davantage, la question identitaire apparaît comme un point éminemment problématique pour les chercheurs.

Le Maroc précolonial se caractérisait par une société particulièrement repliée sur elle-même ; le pays a subi de profonds traumatismes, s'expliquant par le sentiment d'une menace constante, liée au danger d'une inquisition chrétienne au nord et au risque d'une invasion ottomane à l'est.

L'espace marocain, ancien territoire de l'Empire Chérifien⁴, s'étendait du détroit de Gibraltar au fleuve du Sénégal,⁵ mais supportait mal le caractère très mobile de ses frontières. On pouvait distinguer, à cet égard, le « *bled al-Makhzen* », région sous contrôle de l'Etat central, et le « *bled as-Siba* », région en révolte mais n'ayant jamais remis en cause son appartenance à la nation marocaine⁶. L'identité marocaine s'est donc enracinée dans ce territoire resté indépendant pendant près de douze siècles.

Il faut cependant souligner qu'après avoir été un domaine exclusivement « judéo-juif », la recherche sur les communautés juives du Maroc connaît aujourd'hui un intérêt grandissant chez les chercheurs marocains de confession musulmane. L'histoire des juifs marocains est désormais considérée par ces chercheurs comme une partie indissociable de l'histoire de la nation marocaine dans son ensemble.

¹ Hasan ibn Muhammad al-Wazzan al-Zayyati al-Fassi, dit « Léon l'Africain », voyageur marocain, fils adoptif du pape Léon X, naquit à Grenade (1488-1548)

² *Amazigh* signifie « l'homme libre » en berbère ; ce mot désigne aussi la langue et l'ethnie berbères

³ Les *Harraġines* appartiennent à la communauté d'origine *Koushite*, une des populations indigènes du Maroc

⁴ Voir la carte du Maroc du XIXe siècle en annexe

⁵ Laroui, Abdellah, 1993, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca : CCA, pp. 59-64

⁶ Abibtblol, Miche. 2009, *Histoire du Maroc*, Paris :Perrin, p.285

D'une façon générale, les études concernant les relations intercommunautaires judéo-musulmanes ont fait l'objet d'approches très différentes.

La première approche, qui pourra être qualifiée de « négative », se focalise avant tout sur les ruptures sociales et les divisions ethno-religieuses existantes ou supposées entre les différentes communautés, et ce malgré le tronc culturel commun de la société.

La seconde approche insiste d'avantage sur l'amplification sanglante des conflits sociaux ; elle considère ainsi l'histoire des juifs au Maroc comme un calvaire contenu.

Une troisième tendance, pouvant être qualifiée d'idéaliste, considère l'histoire des relations judéo-musulmanes au Maroc comme représentative d'« une minorité heureuse dans un royaume heureux ». Elle voit dans ces relations la preuve d'une société « paradisiaque » ou une sorte de symbiose communautaire « céleste ».

Il conviendra de noter que ces théories, souvent simplistes, mettent de côté les problèmes liés au caractère multiethnique de la société marocaine, en réduisant celle-ci à une majorité musulmane monolithique et à une minorité juive homogène.

Compte tenu de la nature multiethnique et multiconfessionnelle de la société marocaine du XIX^e siècle, et au vu de la multiplicité des courants ethniques et linguistiques qui la compose, la communauté juive ne pourrait pas constituer une communauté ethnique propre. A cet égard, la question identitaire au Maroc ne pourra être étudiée que dans une optique dialectique qui, tout en analysant les structures spécifiques de chaque communauté, prendra en compte le cadre socio-ethnique général de la société.

• **Problématique**

Dans un espace écologique hostile, caractérisé par une distribution de ressources naturelles très contrastée et une production de richesses mal équilibrée, les relations entre juifs et musulmans dans la société composite marocaine du XIX^e siècle sont gérées par divers « clivages » touchant tous les paramètres de la vie ; on constate ainsi que le dynamisme de la société marocaine est issu de diverses tensions⁷. Pourtant, on constate également qu'au-delà des clivages, la société plurielle marocaine a eu tendance à construire une multitude de mécanismes de régulation interne, dans le but de créer des espaces intercommunautaires communs de fonctionnements économiques, culturels et sociaux.

⁷Mezzine, Larbi. 1987, *Le Tafilalet, contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Rabat : FLSH, p. 268.

Le sujet de mon mémoire se construira autour d'une problématique centrale, à savoir la notion de l'identité culturelle collective et la minorité juive dans une société musulmane multiethnique et multiconfessionnelle, telle que celle du Maroc du XIX^e siècle.

De façon construite, les questions sur lesquelles repose la problématique de mon sujet se manifesteront à travers l'analyse de trois objets d'études essentiels :

- L'application de la *dhimma* et du patronage dans une société plurielle (Maroc traditionnel)
- Pèlerinages judéo-musulmans collectifs et vénération des saints, un champ de rapprochement identitaire commun
- Imbrication culturelle et « syncrétisme » religieux au travers des textes religieux populaires

1.2 Structure du mémoire

Notre sujet de recherche consistera en une étude de l'identité culturelle collective transconfessionnelle à travers trois composantes essentielles.

Dans un premier temps, nous tâcherons d'analyser la notion islamique de la « *dhimma* », ainsi que le modèle social dit « Patronage », et ses applications dans un contexte multiethnique et multiconfessionnel tel que celui du Maroc du XIX^e siècle.

Nous effectuerons, dans un second temps, une analyse du phénomène des pèlerinages collectifs populaires judéo-musulmans en tant que domaine de rapprochement culturel et espace identitaire commun.

Finalement, nous procéderons à l'analyse comparative de deux textes littéraires (poèmes) appartenant au registre de la littérature religieuse dialectale du XIX^e siècle, et ce dans le but d'explorer la proximité culturelle et le syncrétisme religieux des deux communautés.

C'est dans cette perspective qu'il conviendra de traiter dans un premier temps le cadre théorique général dans lequel notre recherche va évoluer. Nous nous appliquerons tout d'abord à bien cerner les définitions et les concepts qui s'articulent autour de notre problématique de l'identité, à savoir : identité, minorité, communauté, ethnicité, etc.

Compte tenu de l'enracinement millénaire de la minorité juive, de la diversité socioculturelle de la société marocaine et de l'aspect universel de l'Islam, il nous semble nécessaire, dans un souci de cohérence et de clarté, de nous pencher ensuite sur l'étude des mécanismes de la

cohabitation entre musulmans et juifs. Pour cela, il sera d'abord nécessaire d'expliciter les principes liés à la notion islamique de « *Dhimma* », afin d'examiner ensuite son application dans le contexte marocain.

L'anthropologue américain L. Rosen nous explique qu'en temps de paix, les juifs n'avaient pas besoin de protection et que lors des périodes de crise, chaque famille juive était amenée à choisir une famille protectrice musulmane avec laquelle elle entretenait des relations de confiance et de loyauté.

Au vu de la spécificité des minorités juives marocaines et du cadre social général dans lequel leur histoire s'est inscrite au cours des millénaires qui ont précédé, il serait erroné de prétendre que ces communautés ont vécu selon un modèle historique unique ou qu'elles ont toutes expérimenté les mêmes situations sociales dans les différentes régions du pays. C'est dans cette perspective que nous serons amenés à étudier de plus près le modèle social dit du « Patron-Protecteur », autour duquel ces relations se sont en grande partie organisées pendant plusieurs siècles.

La question des alliances entre les individus et les groupes sociaux est considérée comme un champ dont « les enjeux ne sont pas seulement les intérêts matériels, mais aussi le sens des symboles et le contrôle des institutions qui définissent et coordonnent les valeurs sociales⁸ ». Ainsi, le modèle segmentaire⁹ nous paraît trop rigide pour pouvoir répondre à ces diverses interrogations, puisqu'il ne laisse aucune place à l'espace multiethnique.

Si dans une première partie on prospectera le cadre théorique et les mécanismes de la cohabitation qui gèrent les relations des communautés judéo-musulmanes, il nous paraît judicieux de nous pencher dans un second temps sur le champ identitaire commun, qui se manifeste notamment à travers les pèlerinages collectifs populaires judéo-musulmans.

En fait, le champ de la symbolique commune marocaine est d'une grande importance car il peut nous aider à élucider un certain nombre de points relatifs aux problèmes de la sainteté intercommunautaire, de la mystique commune ainsi que de la notion de pèlerinage en tant que domaine de rapprochement culturel et espace identitaire commun.

⁸ Eickelman Dale. 2000, « Patrons and clients in the New Muslim Politics », in *l'anthropologie de la Méditerranée*, Paris : Maisonneuve & Larose, p.342

⁹ La segmentation se veut une théorie qui cherche à proposer un modèle d'explication rationnelle de l'histoire sociale, où la notion de tribu a un rôle central

Dans un contexte marocain pluriel, l'explication des phénomènes liés aux pèlerinages communs et à la vénération des saints nécessite avant tout une compréhension de la proximité spirituelle et de la parenté religieuse qui existent entre les traditions juive et musulmane.

Les croyances et les pratiques liées à la vénération des saints au Maroc sont considérées comme un phénomène complexe qui trouve ses racines dans l'Antiquité. La « *Ziyārah* ¹⁰ » est en effet avant tout une quête identitaire.

Dans un contexte judéo-musulman, l'accès à la sainteté a souvent emprunté des voies analogues ; il s'agit, en effet, d'une quête de piété, de dévotion et de charité.

La sainteté populaire, caractéristique des plus marquantes de la personnalité marocaine toutes confessions confondues- est fondamentalement liée à la notion de *Baraka*.

D'un point de vue sociologique, la « *Ziyārah* » se veut être, avant tout, un moyen de consolider le sentiment d'appartenance et d'enracinement. Ainsi, la vénération des saints judéo-musulmans au Maroc a largement contribué, tout au long des siècles, au façonnement d'une identité culturelle nationale et à la création d'un espace social émotionnel d'interdépendance.

L'œuvre littéraire incarne un objet culturel destiné à l'échange social ¹¹; il s'élabore ainsi toujours à l'intérieur d'un champ ¹² social bien défini. C'est dans cette perspective anthropologique que nous comptons établir une étude comparative de deux textes littéraires faisant partie du registre de la littérature religieuse dialectale du XIX^e siècle, appartenant aux deux communautés (juive et musulmane). Ils sont l'œuvre de deux grands hommes pieux, un grand rabbin juif, Rabbi Raphael Moshe Elbaz de Séfrou et un grand saint musulman, Sidi Kaddour Al Alami de Meknès.

En définitive, il conviendra de dire que le concept de l'identité –dans les sociétés plurielles comme celle du Maroc- est l'un des plus problématiques, puisqu'il fait allusion à une démarche à double sens. D'un côté, il insiste sur la spécificité de la minorité qui exige une reconnaissance de cette particularité. D'un autre côté, il évoque le processus d'unification et d'intégration auquel l'individu est invité à participer afin d'aboutir à une unité culturelle globale.¹³

¹⁰ *Ziyara*, signifie pèlerinage en Arabe

¹¹ J-Pierre Gerfaud, J-Paul Tourrel. 2004, *La littérature au pluriel*, Bruxelles : de boeck, pp.11-15

¹² Bourdieu Pierre. 1992, *les règles de l'art*, Paris : le Seuil

¹³ Rasse Paul, Midol Nancy & Triki Fathi, 2001, « Introduction », in : *Unité, diversité, les identités culturelles dans le jeu de la Mondialisation*, Paris : L'Harmattan, pp : 14-17

1.3 Translittération Arabe / latin

Le tableau suivant récapitule le système de translittération, il est basé sur les normes utilisées par l'UNESCO.¹⁴

Les Voyelles

lettre arabe	longue	brève correspondante
ا	ā	a
ي	ī	i
و	ū	u

Les Consonnes

lettre arabe	Translittération	lettre arabe	Translittération
ء	'	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	'
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y

¹⁴ http://portal.unesco.org/culture/fr/files/32265/11628039063arabic_fr.pdf/arabic_fr.pdf

1.4 Méthode et terrain

Ce travail est le résultat d'une approche multidisciplinaire, « différentes méthodes ». Il résulte tout d'abord d'un travail d'histoire (Maroc du XIX^e siècle), basé sur une analyse historique et philologique de documents et de textes religieux. En parallèle, il est aussi le fruit d'un travail de terrain. Finalement, il s'agit d'une approche appelée communément « anthropologie historique », qui tente de marier la discipline historique à une approche (technique) anthropologique.

L'intérêt pour moi de choisir « *kaf lihūd / kaf lmūman* ¹⁵ » comme objet d'étude, réside dans le fait qu'il était vénéré communément par les juifs et les musulmans au XIX^e siècle. L'intérêt se trouve également dans la présence de ce site dans la catégorie des sites revendiqués à la fois par les juifs et par les musulmans et qui soulève une problématique en histoire des religions, à savoir la complexité socioculturelle des phénomènes dite « religion populaire », dans une société multiconfessionnelle, multiethnique et plurielle telle que le Maroc traditionnel.

kaf lihūd / kaf lmūman, n'est pas un sanctuaire ordinaire mais plutôt un site naturel. C'est une grotte à accès commun, mais qui se subdivise en deux parties: une partie à droite qui se nomme *kaf lmūman* (grotte du croyant) et le côté gauche appelé *kaf lihūd* (grotte des juifs)¹⁶.

Pour mener à bien mon projet de recherche, je fus amené à effectuer plusieurs séjours sur le terrain entre 2005 et 2008. Ce travail est au final le fruit de données recueillies durant des séjours au Maroc, en Israël/Palestine ainsi qu'en France, où j'ai pu entrer en contact avec des personnes et mener des interviews. Si en France et en Israël, j'ai pu obtenir des informations concernant des souvenirs et des mémoires sur la vie commune des juifs et des musulmans au Maroc (travail de mémoire), au Maroc (Séfrou), par contre, j'ai pu entrer en contact avec des pèlerins et recueillir leurs points de vue sur les différents aspects de leurs rituels ainsi que sur leurs relations socio-religieuses passées avec les juifs.

Pendant l'été 2008, j'ai effectué également deux visites à la *Zaouïa* de Sidi Kaddour Al Alami dans la ville de Meknès où j'ai eu l'occasion d'avoir des entretiens notamment avec le *Moqadem*¹⁷ de la *Zaouïa*, le but était de me procurer les textes originaux (*diwan*)¹⁸.

¹⁵ *Kaf Lihoud / Kaf lmouman* signifie « grotte des juifs/grotte du croyant » en Arabe, il se situe en la ville de Séfrou, à 30 km au sud de la ville impériale de Fez

¹⁶ D'après les informations recueillies sur place, été 2007-2008

¹⁷ *Moqadem* signifie le délégué en charge de la *zaouïa* en Arabe

¹⁸ *Diwan* signifie recueil (manuscrit) des poèmes en Arabe

Dans ma quête de collecte d'informations, j'ai également utilisé deux sites Internet (Darna.com et Dafina.net), recherchant différentes interventions de la part des internautes sur divers thèmes concernant ma recherche.

Au cours de mes recherches, je fus amené à visiter différentes bibliothèques au Maroc, en France et en Israël et me pencher sur différents types de textes et sources d'informations¹⁹ :

- Les textes dits fondamentaux (manuscrits, archives royales, correspondances, décrets royaux « *dahirs* », textes religieux originaux, corpus de chansons dialectales (*malhoun*²⁰), etc.
- Les sources secondaires
- Les travaux réalisés par des ethnologues et des folkloristes portant sur la culture orale marocaine, les légendes, les contes, les anecdotes, l'interprétation des rêves, etc.
- Les principaux forums Internet francophones communautaires des Marocains d'Israël (Darna.com et Dafina.net)
- Mes enquêtes et interviews personnelles (directes et/ou virtuelles)

La partie linguistique est centrale dans mon travail. Ainsi, dans le cadre de mon diplôme de maîtrise « Candidatum Magisterii » mention « Etudes du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord », j'ai pu intégrer, en plus des études de l'histoire des religions et des civilisations, des études de la langue arabe « littéraire ».

Par ailleurs, dans le cadre du programme d'échange interuniversitaire ERASMUS, j'ai intégré le département d'Hébreu à l'Institut National des langues et civilisations orientales, l'INALCO à Paris, en France (2002-2003 et 2003-2004). En plus des cours de sociologie, de philosophie et d'histoire des juifs Séfarades, j'ai également suivi des cours en « Langue Judéo-arabe : étude des manuscrits » ainsi qu'en « Langue Arabe maghrébin (option dialecte marocain) », qui m'étaient fortement utiles dans l'exploitation de la documentation dans ces langues ainsi que dans l'étude des poèmes (*piyyut* et *qasida* en judéo-arabe et en arabe dialectal).

Dans un effort d'identification des textes originaux (en dialecte) de mon travail, je fus amené à contacter quelques professeurs éminents en matière d'histoire et de dialectologie (printemps

¹⁹ Voir en annexe l'aperçu sur les bibliothèques au Maroc

²⁰ Le *Malhoun* est un genre littéraire (poétique populaire), inspiré de la musique Arabo-Andalouse mais enraciné dans la culture des corporations des villes et des villages du Maroc et du Maghreb.

2008), notamment: Mme Caubet, M. Bounfour, Mr Boudrary et M. Tedghi, à Paris, mais aussi Mr. Hashimi et Mme Ziamari au Maroc, qui m'ont aidé dans mes démarches méthodologiques et m'ont orienté dans ma recherche d'identification de mes supports d'analyse.

Concernant les deux textes qui font l'objet de mon analyse comparative et que j'ai traduit moi-même; Le texte musulman est un poème soufi sous forme de chanson *malhoun* chantée par le groupe « El Ferda, dirigé par Zaidi Houcine » dans la région de Béchar territoire marocain au XIXe siècle²¹. Quand au piyyut juif, il fait partie d'un recueil de poème (livre) intitulé *Shir Hadash* (chant nouveau), édition 1935, feuille no 29, Jérusalem²².

1.5 Les structures sociales du Maroc précolonial

1.5.1 Contexte historique

Compte tenu de sa situation géostratégique, le Maroc était pour plusieurs siècles, sous une pression étrangère considérable.

A la fin du XVIIIe siècle, le Maroc est un pays en pleine mutation ; Les trente années de crise qui suivirent la mort de *Moulay Ismail* furent accompagnées de changements démographiques et sociaux qui transformèrent durablement la physionomie du Maroc²³ et le destin de toute une nation ; d'abord un désordre de l'organisation géographique tribale que Moulay Ismail avait de la peine à réorganiser puis, des guerres de successions, des révoltes, des épidémies et des famines.

Au début du siècle (XIXe) le Maroc est un pays très « essoufflé » ; Cette crise est tellement profond que les quelques réformes entreprises par des souverains éclairés n'ont pratiquement rien changé.

Tout au long du XIXe siècle, la situation sociopolitique du Maroc ne cesse de s'aggraver, elle est caractérisée par les éruptions tribales, les défis politiques internes, mais aussi par ce désarroi populaire marqué notamment par l'occupation de l'Algérie et surtout par les deux défaites majeures du pays, celle de la bataille d'Isly (1844) et l'autre de Tétouane (1859-

²¹ Voir chanson en CD et traduction en annexe

²² Voir en annexe (en caractères hébreu et Arabe)

²³ Abitbol, Michel. Op. Cit., P. 255

1860). Cette réalité nouvelle, jamais vécu auparavant va être considéré comme une malédiction divine par les marocains.

Ce sentiment de désarroi total de toute une société, pousse souvent les gens à se tourner vers des solutions messianiques miraculeuses; en réalité, cette situation historique, nous rappelle d'un Maroc « apocalyptique » du XVI^e siècle, d'une menace d'inquisition constante, d'une déliquescence du pouvoir central et d'une crise sociale et économique généralisé.

Sans tarder sur la notion du Messianisme et du *Mahdisme*²⁴ au Maroc, car ce n'est pas le but de notre travail, le *mahdisme*, correspondant en milieu musulman, au messianisme judaïque et chrétien. Au Maroc, ce particularisme de l'appel à la solution miraculeuse (*mahdisme* / messianisme) dérive d'une disposition psychologique qu'on peut relever chez les populations marocaines, dans leurs ensemble, à travers l'histoire²⁵. En effet, l'absence de perspective dans une société en crise ainsi que la faillite des idéaux dans un Maroc agonisant favorisaient le recours à la recherche de solutions surnaturels; la crise multidimensionnelle profonde qui ébranlait la société marocaine de jadis alimentaient et justifiaient la présence et l'amplification de tel phénomène²⁶. C'est dans ce sens qu'on peut percevoir, avec grande prudence, un air messianique dans les deux textes

L'histoire du Maroc est dépendante des disettes, des famines, des épidémies, des guerres civiles et des révoltes. Ce n'est pas toujours dans « al-‘aşabiya (...) qu'il faut chercher les facteurs du dynamisme social et la décadence cyclique de l'accomplissement de cette dernière, mais dans les aléas écologiques et conjoncturels ²⁷ ».

1.5.2 Diversités et dynamisme d'ordre social

Dans le Maroc pré- colonial, la diversité dépasse l'élément géographique et touche également l'aspect humain. La composition de la société marocaine est avant tout multiethnique, multilinguistique, plurielle et fortement régionaliste.

La situation sociale du Maroc précolonial était stratifiée, pourtant, la distinction des classes n'était pas aussi nette qu'il pouvait paraître. Il existait ainsi plusieurs types de dégradations

²⁴ Mahdisme en Islam correspond au Messianisme judéo-chrétien

²⁵ Zniber, Mohamed. 1994, in *crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Casablanca : Najah El Jadida, p.16

²⁶ Kaddouri , A. 1994, « Mahdisme, présentation », in *crise et changement dans l'histoire du Maroc*, Casablanca: Najah El Jadida, , pp.7-8

²⁷ Mezzine Larbi. Op, Cit., pp.270-271

«statuaires» variant d'une région à l'autre, d'une communauté à l'autre mais également d'une période à l'autre.

Une des caractéristiques les plus importantes de la société maghrébine, ainsi que l'affirme Iben Khaldoun au XIVème siècle est l'aspect tribal et conflictuel. Ainsi, la société marocaine se reflète dans une opposition entre un modèle social « nomade » et un autre « sédentaire »²⁸.

Si pour Magali Morsy la notion de tribu est avant tout une forme d'organisation sociale, Abdellah Alaroui pour sa part refuse toute définition « abstraite ». Il retient qu'on ne peut définir une forme par son contenu²⁹. La notion de tribu n'est donc intelligible que dans son contexte social et dans le cadre d'une problématique. Ainsi, toute tentative d'abstraction et de réduction de la notion de tribu ne peut être qu'imparfaite.

Malgré la présence pertinente de la structure tribale comme cadre global du fonctionnement social, il faut souligner la présence de plusieurs « groupes » sociaux susceptibles d'agir dans leurs propres intérêts.

Ces groupes tribaux sont constitués de différents agents-acteurs sociaux, capables de lier des alliances, parfois même en opposition avec l'intérêt général de leurs communautés.

La société marocaine précoloniale est ainsi composée de plusieurs éléments ethniques à savoir :

1. l'élément Amazigh (berbère)
2. l'élément Arabe
3. l'élément Afro-marocain
4. l'élément Juif

S'il est vrai que d'après cette typologie la carte ethnique du Maroc peut apparaître comme simple et compréhensible, la réalité est différente. En effet, la particularité de la société marocaine est que le phénomène de diversité ne concerne pas seulement les communautés les unes par rapport aux autres. En effet, ce phénomène est également vécu au sein de chaque groupe ethnique.

²⁸ Khaldoune Ibn, A. 1993, *Almuqaddima*, Al-maktaba al-açriya, Beyrouth, p.109

²⁹ Laroui, Abdellah, op. Cit., p.178.

1.5.2.1 Les Amazighes (berbères)

Les Amazighes sont considérés comme le peuple autochtone du Maroc. D'un point de vue linguistique et typologique, il existe trois variantes linguistiques :

- Le *tachelhit* est parlé par les Chleuhs dans le Haut Atlas, dans l'Anti-Atlas au sud, et dans la plaine de *Sous*, au Sahara et ailleurs partout dans le royaume. C'est le dialecte berbère le plus parlé.
- Le berbère du Maroc central, appelé aussi *tamazight*, est parlé dans le Haut et le Moyen Atlas
- Le *tarifit*, parlé par les habitants de la région du *Rif* au nord du Maroc

Il existe également deux autres variations réduites du berbère notamment le *thaznassnikht*, parlé par les habitants de la région du *Béni-Snassen* au nord-est du Maroc et le *ghomara*, parlé les *Ghomaras* situés dans le Rif occidental.³⁰

D'une façon générale, cette répartition transcende les trois grandes composantes de l'ethnie Amazighe, à savoir : les « *Sanhaja* », les « *Meşmouda* » et les « *Zenâta* ».

Les structures socio-économiques de ces grandes confédérations berbères diffèrent et parfois même s'opposent catégoriquement.

Ainsi, si les berbères « *Sanhaja* » habitent de grands espaces sahariens et par conséquent ont comme mode de vie économique et social le nomadisme, les berbères « *Meşmouda* », quant à eux, sont plutôt des éleveurs semi-nomades transhumants ou des paysans sédentaires qui pratiquent l'agriculture dans les vallées, les Oasis ou sur les hauts plateaux.

D'un point de vue sociopolitique, le premier modèle sera ici fédérateur et centralisateur alors que le second est plutôt autonomiste.³¹

1.5.2.2 Les Arabes (musulmans)

La société arabophone se définit généralement comme une communauté musulmane « homogène ». Pourtant, elle connaît aussi une diversité très riche dans sa structure et des clivages sociaux-économiques dans sa composition. Elle se compose généralement de citadins « *Al-Mūtamaddinūn* », de nomades « *Al-Badw* » et de paysans « *fellāhīn* ».

³⁰ http://fr.wikipedia.org/wiki/Langues_berb%C3%A8res#Maroc

³¹ Sadki, Ali, 1985, « Sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc », in *Héspiris-Tamuda*, Vol. XXIII – Fasc. Unique, Rabat, UMR-FLSH, p.18

Le monde citadin se veut avant tout un monde arabophone, pourtant sa structure sociale n'est pas monolithique. En effet, elle se compose essentiellement d'une mosaïque « d'ethnies », de corps de grands négociants, d'hommes du savoir « oulémas », de fonctionnaires de l'état, de commerçants et d'artisans etc. Chaque quartier de la ville marocaine se compose d'une ou plusieurs ethnies représentant la continuation de l'arrière pays.

Dans la métropole musulmane, on rencontre souvent un aménagement et une architecture bien précise, à savoir, la Medina constituée de différents quartiers selon les ethnies, les corporations ou les appartenances, on trouve également la « *Qaşba* », bastilles, habitations privilégiées de la garde royale et des corps de soldats d'origine africaine (noirs). A côté du palais royal et souvent sous sa protection directe, le quartier juif, « *Mellah* », qui demeure un élément récurrent dans le paysage urbain marocain.

Qu'il s'agisse du monde citadin ou du monde nomade, de la ville ou de la campagne, la société marocaine est dominée par deux catégories sociales distinctes qui occupent le sommet de la hiérarchie sociale : les « *Shourafa* », descendants du prophète et les « *Mourabites* », descendants des saints possédant la « Baraka »

Pour « les *Shourafa* » comme pour les « *Mourabites* », la notion de parenté « *S-silsila / shajara* » ou d'appartenance familiale est centrale puisqu'elle est la source de la légitimité politique et / ou des privilèges économiques³². A cet égard, l'arbre généalogique a pour fonction de confirmer l'aspect élitiste de cette catégorie sociale et d'en consolider la noblesse « *Ash-sharaf* ».

Au sein de la société marocaine, la diversité sociale se traduit par la présence d'une multitude de minorités et de sous minorités ethniques et confessionnelles telles que :

- les musulmans andalous
- les musulmans Mauresques
- Les néo-musulmans (juifs convertis)
- les musulmans descendants des captifs chrétiens
- les musulmans Afro-marocains (esclaves et *Harraġines*)
- les juifs (les dhimmi-s)
- Les repentis

³² Reysoo, Fenneke, 1991, *Pèlerinages au Maroc*, Paris : MSH, pp. 41-60

- Les chrétiens (soldats professionnels au service des sultans)

Ces différentes communautés peuvent être identifiées à des catégories socioprofessionnelles particulières, qui, tout en faisant partie de la « *Ummah* », exigent le droit de vivre en sous communauté sociale.

Si les « *Shourafa* » occupent le sommet de la société marocaine, la population Afro-marocaine, dont le statut diffère d'une région à l'autre et qui ne constitue pas un corps social homogène, occupe la base de la société.

1.5.2.3 La minorité noire et la question de la Négritude³³

La présence de l'élément « Noir » au Maghreb en général, et au Maroc en particulier, est attestée depuis l'antiquité. « De tout temps et partout où ils se rencontrèrent, Noirs et Blancs, Berbères, plus tard Arabes, et Négro-africains, se sont souvent combattus, mais se sont toujours mêlés ³⁴»

L'élément Afro-marocain est notamment l'élément « *koush / Ḥarāṭīnes* » est considéré comme un des peuples autochtones du Maroc. L'élément Afro-marocain n'a pas seulement influencé l'imaginaire populaire. Il a également contribué à façonner le devenir du Maroc³⁵.

La répartition de l'élément Afro-marocain sur le territoire est relativement équilibrée puisqu'on le retrouve aussi bien à la campagne, à la ville, qu'au sein du système du Makhzen ou avec le particulier.

D'un point de vue typologique, on constate la présence de plusieurs sous communautés noires appartenant à la fois à la grande nation de l'Islam « *Ummah* » et à la culture Arabo- Berbère.

Leur position sociale est aléatoire puisqu'elle se divise en différents statuts :

- La communauté noire des « *Ḥarraṭīnes* », qui se diffère de la communauté d'origine esclave, est une société bien apart ; considéré très souvent comme la communauté la plus défavorisée dans l'échelle sociale ; elle est par contre une des communautés indigènes du pays. Installé au sud marocain dans la région– probablement avant la désertification du Sahara- les *Ḥarraṭīnes* se considère comme les autochtones de la

³³ Al-Zinjawiya signifie la Négritude en Arabe (voir Benachir, B. 2001)

³⁴ Sengor, Préface au Chant Profond des arts de l'Afrique de M. Aziza, STD., Tunis, p.12.

³⁵ Benachir, B. 2001, *Négritude du Maroc et du Maghreb*, Paris : L'Harmattan, pp.11-12

région des oasis présahariennes et les descendants d'une population « *Koushite*³⁶ » Est-Africaine d'une souche très ancienne.

Par ailleurs, d'un point de vue socioéconomique cette communauté n'avaient aucun droit sur la terre cultivée ni aucun privilège social alors même qu'ils étaient semi-libres et culturellement intégrés

- La garde royale (origine esclave) était très puissante, contrairement à la situation précaire des *Harraïnes*. Cette catégorie jouissait d'une liberté et d'une influence importante dans les affaires de l'état.
- Les esclaves représentaient les domestiques, les concubines et les travailleurs agricoles. Ils étaient privés de tous droits bien que jouant un rôle important dans la société. En effet, la servitude au Maroc dépassait toutes les frontières sociales.

D'un point de vue socio-économique, le Maroc ne peut pourtant pas être assimilé à une société esclavagiste puisque les structures économiques marocaines n'étaient pas articulées autour des besoins de main d'œuvre exclusivement agraire comme c'était le cas dans les sociétés romaines ou plus récemment américaines. Le système marocain s'orientait plutôt vers un modèle commerçant et pastoral.

S'il est vrai que l'élément Noir est souvent assimilé à la servitude (esclavage domestique), en réalité les afro-marocains ont historiquement occupé différents types d'activités.

Encore une fois, la minorité noire ne peut constituer un corps socio-économique homogène ou une classe sociale bien définie.

Au Maroc depuis la période des souverains « *Sa'dides* », l'élément noir n'a cessé d'influencer les affaires de l'Etat. Pourtant, il faudra attendre l'avènement de *Moulay Ismail*, grand roi alaouite,³⁷ pour que l'élément Noir devienne primordial et que son soutien soit indispensable à tout changement politique au Maroc.

Au Maroc, le terme « *Gnawa* »³⁸ désigne de manière générale tous les anciens esclaves d'origine africaines ; la confrérie des *Gnawa* s'inscrit dans un contexte de pratiques et rituelles relatives à la

³⁶ Les *koushites* est un peuple ancien qui a une origine est africaine

³⁷ La dynastie Alaouite est la dynastie qui règne actuellement au Maroc.

³⁸ Chlyeh.A. 1999, *Les Gnaoua du Maroc*, Paris : pensée sauvage, p17

vénération des saints³⁹. Ils sont généralement adeptes de *Lala Mimouna*, une sainte vénérée dans tout le Maghreb et dont le rite est lié à la célébration de la *lilla / Derdiba*⁴⁰ (rite de possession).

La relation entre minorité juive et minorité afro-marocain est bien testée au Maroc depuis les temps anciens, en revanche au nord du Sahara Atlantique (marocaine); l'alliance corporatrice et religieuse entre juifs et *Ḥarratines*⁴¹, repose essentiellement sur les intérêts corporatifs face aux groupes nomades et transhumants.⁴²

Dans son ouvrage *Les Gnawa du Maroc*, Abdelhafid Chlyeh, nous fait part d'une information relative à la célébration rituelle d'une *lilla/ Derdiba* (rite de possession) par des voyantes et par des adeptes possédés par des *mlūk*⁴³ juifs. Cette cérémonie exige un sacrifice, la mise en place d'une table garnie avec des plats préparés selon les recettes de la cuisine juive traditionnelle, en particulier la *s'khina*, du vin et du *Māhya* (alcool de fuges).

Ce type de rituel même s'il paraissait décalé, il reflète au fond une fusion culturelle trans-ethnique et trans-confessionnelle où les frontières ethniques, encore une fois, sont souvent fortement perméables.

1.5.2.4 La communauté juive regard sur soi

L'origine ethnique et l'établissement des communautés juives marocaines trouvent leur source plus dans les légendes collectives que dans l'histoire concrète des faits.

Malgré la rareté extrême des sources historiques⁴⁴ et archéologiques concernant l'époque ancienne de l'histoire du Maroc, l'arrivée et l'établissement des juifs en terre marocaine remonteraient à une période fort ancienne.

L'arrivée progressive des juifs au Maroc correspond aux deux événements historiques majeurs que sont l'expansion de la navigation phénicienne au X^{ème} siècle avant J.C et la destruction du temple qui conduira à la déportation des populations par les Assyriens du VI^{ème} au VIII^{ème} siècle.

³⁹ Chlyeh.A. *ibid*, p28

⁴⁰ Lilla - Derdiba : une nuit de célébration d'un rite de possession pratiqué par les Gnawa

⁴¹ Les *Ḥarratines* est un peuple afro-marocain descendant de l'Afrique orientale (*Koushite*)

⁴² Naïmi .M. 2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes*, Paris : MSH, pp. 50-54

⁴³ Malk : entité surnaturelle (pl. Mlouk), terme Malk désigne aussi une propriété au sens foncier

⁴⁴ Il existe deux manuscrits sur la protohistoire juive marocaine : Manuscrit de Chtel-Maghzen, et le Manuscrit de Tiilite.

D'après les récits « historiques⁴⁵ » disponibles, les communautés juives du sud marocain seraient les plus anciennes. L'établissement de ces communautés dans les colonies phéniciennes de « *Vadene* » et « *Vakka* » précéderait même l'arrivée du christianisme au sud du pays⁴⁶.

Dans le contexte marocain protohistorique, l'origine mystérieuse des Berbères et la confusion sur l'arrivée et l'établissement des juifs au Maroc se mêlent et se complètent. Selon les récits historiques et les légendes orales, l'origine ethnique Berbère serait cananéenne et culturellement Ugarit⁴⁷.

Jacques-Meunié, D. rapporte⁴⁸ qu'une partie des Berbères s'identifie à la descendance du roi *Djaloute* (Goliath le philistin) et réclame donc une parenté historique avec le monde sémitique nord-occidentale (Ugarit). Ainsi, les Juifs seraient les descendants des soldats du roi David et les Berbères seraient les philistins vaincus.

En définitive c'est la présence phénicienne en terre maghrébine préislamique qui a le plus contribué à la sémitisation progressive de la société Berbère et qui a ainsi facilité l'établissement et l'enracinement de l'élément juif (monothéiste) dans le milieu marocain⁴⁹.

En s'introduisant dans les milieux urbains et ruraux, l'élément juif va approfondir cet élan et favoriser à son tour l'arrivée de la culture arabo-musulmane qui va éterniser cet esprit sémitique à travers l'Islam et sa civilisation.

- La structure sociale de la communauté juive

L'histoire des communautés juives marocaines fut très longtemps perçue comme un objet d'étude passif où les rapports entre communautés « d'exilé » et les communautés « d'accueil » sont univoques.

Comme on l'a mentionné plus haut, il s'agit là en réalité de deux approches polarisées. D'un côté, la théorie conflictuelle voyant dans l'histoire des juifs du Maroc une histoire de conflits,

⁴⁵ Le récit ici peut être textuel ou oral (vrai ou imaginaire).

⁴⁶ Jacques-Meunié, D. 1982, *Le Maroc saharien des origines au XVI^e siècle*, Paris : Klincksieck, pp.174-176

⁴⁷ Dans le sens utilisé par : S.H. Hooke. 1991, *Middle Eastern Mythology*, NY : Penguin, p.79.

⁴⁸ Jacques-Meunié, D, *ibid*, p.174.

⁴⁹ Decret, F. Fantar, M. 1982, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité*, Paris : Payot, p.61.

de luttes et de calvaire, et, d'un autre côté, une théorie trouvant dans la présence juive au Maroc une sorte d'harmonie sociale et de symbiose culturelle⁵⁰.

En effet, les relations judéo-musulmanes au Maroc (minorité juive / majorité musulmane) étaient vues à travers une optique de dichotomie, de clivages et de conflits entre une majorité « monolithique » et hostile, et, une minorité « homogène » et opprimée⁵¹.

Contrairement à la communauté noire qui constituait une minorité ethnique, la communauté juive est une minorité exclusivement confessionnelle. La communauté juive ne peut constituer une communauté ethnique et culturelle propre compte tenu notamment de la multiplicité des courants linguistiques et culturels qui la traverse.

D'un point de vue sociologique, les juifs au Maroc ne peuvent constituer un groupe social et culturel homogène. Ces « communautés » sont géographiquement dispersées, ethniquement métissées et socialement insérées dans leur milieu local.

Ce métissage intercommunautaire était possible grâce à un processus long et complexe où les frontières communautaires étaient perméables. Cette fluidité se conjugait avec la mobilité sociale, les vagues de migrations internes et externes ainsi que les conversions confessionnelles trans-ethniques.

Cette théorie est d'autant plus confirmée par l'étude patronymique, faite par André Chouraki sur un échantillon de 1146 noms juifs de souches maghrébines. En effet, sur l'ensemble de l'échantillon étudié seulement 12,6 % des noms ont une origine hébraïque ou araméenne. La majorité des noms juifs révèlent une connotation locale « berbère », « arabe » ou « africaine » ou autre, et désigne une activité professionnelle, intellectuelle, une filiation « tribale » ou une origine géographique.

Dans le Maroc du XIV^{ème} siècle, on peut noter une division entre deux communautés juives, celle des autochtones de l'Afrique du Nord « *Tochabim* » et une autre constituée des expulsés d'Espagne et du Portugal « *Mégorashim* ».

⁵⁰ Shokeid, M. 1996, « Jewish Existence in a Berber Environment », in *Jews among Muslims*, NY, NYUP, pp.109-112.

⁵¹ Schroeter, D. 1997, « La découverte des juifs berbères », in *Relations judéo-musulmanes au Maroc*, Paris, Stavit, pp.169-187

La distribution géographique de l'élément juif est relativement équilibrée au Maroc précolonial avec quelques soixante quinze localités installées dans les villes, les montagnes et les plaines⁵². L'insertion culturelle et linguistique des communautés juives du Maroc dépend de plusieurs facteurs comme la situation géographique, la date de l'installation, le type de structure sociopolitique existant (domaine du *makhzen/siba*) ainsi que du degré de l'interdépendance économique.

Dans le contexte marocain précolonial, le paysage communautaire est constitué de trois courants socioculturels correspondant à trois groupes ethniques et linguistiques :

- Les communautés arabophones majoritaires « *Toshabime* »
- Les communautés berbérophones « *Toshabime* »
- Les communautés hispanophones « *Megorashim* », les expulsées du XIVe siècle.

D'après l'analyse de documents historiques propres aux juifs marocains⁵³, le juif arabophone se considère comme l'élément le plus authentique et le plus « civilisé » de la société. Les juifs arabophones occupaient la tête de la hiérarchie sociale et fournissaient souvent les élites de la communauté juive auprès des autorités locales.

Cultivés, et sophistiqués les juifs citadins (Arabophones et Hispanophones) tirent leur prestige de la civilisation citadine raffinée, du passé notoire des villes impériales et de la contribution de leurs ancêtres à l'âge d'or du Maghreb et de l'Andalousie.

Il est clair que ce sentiment de prestige et d'appartenance à un passé riche et commun ne peut que consolider le sentiment identitaire culturel trans-ethnique.

L'élément juif berbérophone, installé et mêlé aux populations locales « indigènes » depuis l'antiquité, est bien enraciné dans son milieu culturel et linguistique.

Cette culture deux fois millénaires est restée pendant plusieurs siècles une culture exclusivement orale.

⁵² Zafrani, Haïm. 1998, « *Deux milles ans de vie juive au Maroc* », Paris : Maisonneuve Larose, pp. 28-30

⁵³ Vajda, G. 1951, *Un recueil de Textes historiques Judéo-Marocains*, Rabat : Collection Hespéris No XII, Larousse

Population juive ou judaïsée, l'origine des juifs berbérophones peut être liée à trois origines déferentes :

- immigration protohistorique.
- conversion des populations berbères
- arrivée des expulsés d'Espagne et du Portugal au XIV^e siècle.

La population juive berbérophone est loin d'être homogène dans sa constitution linguistique et sociale car elle reflète la réalité sociolinguistique nationale.

La culture orale juive berbérophone est restée marginalisée pendant longtemps, c'est grâce au travail pertinent de H. Zafrani que quelques fragments de cet héritage oral ont pu être sauvés. Ce travail a donné naissance à la fameuse haggadah judéo-berbère de Tinghir.

Le troisième groupe qui complète le paysage ethnique juif marocain est celui des Judéo – espagnole, descendants des expulsés d'Espagne et du Portugal de 1391 et 1492.

Ils sont restés fidèles à la culture raffinée de l'âge d'or andalous. Leur culture est demeurée hispanophone même si dans les villes de l'intérieur c'est l'arabe qui l'emportait sur l'espagnol. *L'arrivée de ces expulsés (Megorashim)* va changer les données intellectuelles et démographiques des communautés juives marocaines puisque désormais c'est la culture Sépharade⁵⁴ qui prend le dessus et domine.

Les *Sépharades* sont issus d'une culture hautement avancée. Grâce à leur maîtrise des nouvelles techniques, leurs expertises en finance et leurs talents diplomatiques, les souverains marocains vont recruter des courtisans et des hommes d'état au sein de cette communauté⁵⁵.

En réalité si les juifs du nord du Maroc sont restés fidèles à leur culture et à leur langue d'origine, « *Haketia*⁵⁶ », la plupart des juifs de l'intérieur – Fez, Mekhnès, Marrakech, Séfrou, Debdou etc...- sont devenus arabophones ou berbérophones par assimilation linguistique.

En dépit de l'assimilation linguistique des juifs Sépharades dans le paysage culturel marocain, et, malgré la persistance des rites autochtones c'est la culture des nouveaux arrivants qui à fini par dominer notamment en ce qui concerne les rituels, la nourriture, le statut familial

⁵⁴ Sépharade d'origine Espagnole

⁵⁵ Laroui, A., op.cit, p.81.

⁵⁶ Le parlé judéo-espagnole des juifs marocain du nord du pays

Chapitre 2 : Cadre théorique général et Mécanisme de coexistence

2.1 Conceptions et définitions :

2.1.1 La notion de communauté : théorie générale

Le terme de « communauté » se caractérise par la variété de ses usages et la diversité de ses champs sémantiques et « scientifiques ». Ainsi, dans la langue française, le mot « communauté » partage le même sens avec plus de onze synonymes, tels que : association, collectivité, colonie, communion, confrérie, congrégation, couvent, groupe, réunion, séminaire et société. Dans son livre III de *La Politique*, Aristote aborde la question de la communauté d'une façon très remarquable, en considérant que, en effet, la communauté rassemble, mais dans des limites.

Le territoire apparaît comme la première condition de l'unité et de l'identité d'une communauté. La communauté (polis, πολις) politique est d'abord la mise en commun d'un territoire. Pour Aristote, l'appartenance à celle-ci – donc la citoyenneté – n'est pas fondée sur la race mais sur la loi. Les considérations ethniques ne sont toutefois pas absentes de la réflexion politique d'Aristote, mais elles sont à posteriori et n'ont pas de caractère normatif⁵⁷.

Pour *Le Petit Larousse* (1970), la communauté se caractérise par un état de ce qui est commun. Elle indique un groupe de gens qui ont des intérêts communs, par exemple une communauté nationale, religieuse, urbaine ou encore conjugale. Le dictionnaire *Oxford Advanced Learner's Dictionary* (1989) la définit comme un ensemble de personnes « *the people* » habitant un même endroit (district, pays) et/ou ayant un intérêt commun comme la religion, l'origine ethnique ou une occupation professionnelle.

En sciences sociales, et notamment en anthropologie, la notion de communauté fait face à un autre type de défi. En effet, malgré sa dispersion sémantique, elle s'organise autour de deux conceptions théoriques essentielles, à savoir une approche « culturaliste » et une autre plus « dynamique ». Pour la première, ce sont les aspects psychosociologiques et la nature des relations entre les membres d'une même communauté qui sont importants. Aux yeux de la seconde, ce sont les institutions communautaires et leurs dimensions institutionnelle et économique qui prévalent. L'anthropologie américaine privilégie, par exemple, la première

⁵⁷ Pierre Aubenque. « Particularité et universalité dans la définition aristotélicienne de la communauté politique », cf. <http://www.ac-rennes.fr/pedagogie/philo/rech/bstages/ccommu.htm>. 15.01.2007

approche. Cette accentuation sur l'aspect « global⁵⁸ » de la communauté trouve ses racines dans les traditions sociologiques du XIX^e siècle⁵⁹.

2.1.1.1 La communauté, « ummah », dans l'islam

Dans le contexte arabo-musulman, il est difficile de déterminer l'origine et la signification du terme « *ummah* » (pluriel *umam*), en raison de la diversité des contextes couverts et de la variété des références lexicales dans une langue sémitique fortement riche de nuances et de synonymes.

En effet, si pour certains l'origine étymologique de ce mot réside dans la racine arabe du terme « *amma* » qui signifie « aller voir, se diriger vers, être guidé, avoir l'intention de faire », pour d'autres, la provenance du mot *ummah* ne se trouve pas nécessairement dans le lexique arabe, mais plutôt dans son origine hébraïque et/ou araméenne⁶⁰.

Dans son élaboration théorique sur l'islam, Montgomery Watt confirme que la parenté du terme *ummah* avec les autres langues sémitiques se limite seulement à une influence approximative dans le sens général et non dans l'exactitude du mot islamisé. En réalité, le mot *ummah* en hébreu correspond plutôt au mot *qawm* (peuple) en arabe.

Dans le dictionnaire de la langue arabe *Al mu'jam Al Wasit*⁶¹, le mot *ummah* signifie un groupe de personnes ayant la même origine, avec des traits héréditaires communs ou encore ayant un intérêt commun comme la religion, un espace géographique commun ou une période historique commune.

Les Arabes, avant l'ère du prophète Mohammad, n'avaient en effet aucune notion de la communauté politique dans le sens aristotélicien du mot, et la vie sociale, culturelle et politique était centralisée autour de la famille, du clan et de la tribu. Dans le contexte arabe, seul le mot *qawm* primait alors qu'en réalité, avec l'avènement de l'islam, la notion de la *ummah* prend un nouvel essor. Désormais, la « fraternité de la foi » devient centrale et prime l'appartenance tribale, sociale, ethnique ou linguistique⁶².

⁵⁸ Sens anglais: « *the whole* »

⁵⁹ Bonte, Pierre et Izard Michel [dir.]. 2004, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF, p. 165-166

⁶⁰ Gibb, H.A.R. and Kramers, J.H., (ed.). 1974, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill

⁶¹ *Al mu'jam Al Wasit*, Al Maktaba Al Islamiya (1960). Istanbul, p. 603-604.

⁶² Montgomery W. Watt. 1979, *What is Islam?*, London and New York: Longman, p. 71-77 et 227-234.

D'un point de vue normatif et doctrinal, la *ummah* doit être comprise comme une notion qui transcende les frontières ethniques, politiques et/ou territoriales. Elle s'enracine avant tout dans le sentiment de l'allégeance à l'autorité d'un dieu unique et à la soumission à la loi divine. Le rôle historique de la communauté musulmane ne se manifeste donc pas nécessairement dans un pouvoir politique, mais plutôt dans un ensemble de vertus et une solidarité transethnique.

Elle se manifeste ainsi dans la solidarité familiale du mariage, l'aumône (zakat), l'héritage et dans l'équilibre de la vie quotidienne. La *ummah* est une communauté unie et droite appelant à la vertu et rejetant le vice (Coran. 2 :143).

Dans l'islam, il est très difficile de donner une définition exacte à la notion de *ummah*, puisque cette dernière couvre et reflète des réalités différentes⁶³.

D'un point de vue historique, elle a certainement connu un développement dans le temps et dans l'espace. On peut ainsi relever au moins trois phases essentielles⁶⁴ :

La première correspond à la période de Médine. À l'arrivée de Mohammad à Médine, un accord entre les musulmans et les « autres » est conclu par un traité appelé « la constitution de Médine ». Pendant cette phase, la notion de communauté englobait toutes les « communautés » monothéistes de la ville de *Yathribe*,⁶⁵ ainsi que les tribus païennes.

Juifs, musulmans et chrétiens priaient tous en direction de Jérusalem et les musulmans étaient même invités à suivre le jeûne de *'Achoura* (le dixième jour du premier mois de l'année).

Le Coran stipule également que chacun a sa religion, « aux juifs leur religion et aux croyants (à savoir les musulmans) leur religion ». Ainsi, à cette période, la nature de la conception de communauté était plutôt politique, et non religieuse.

La période des ruptures intervient quant à elle comme résultat logique, compte tenu des aléas politico-militaires, des nouvelles alliances politiques et de l'intensification des conflits et des violences. On voit alors la notion de communauté se resserrer de plus en plus autour d'une notion à caractère religieux. Les musulmans sont sommés de diriger leurs prières vers la Mecque et le mois du Ramadan est établi.

⁶³ Frederick M. Denny. 1977, *Ummah in the Constitution of Medina*, in: *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 36, no. 1, pp. 39-47

⁶⁴ Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, (ed). 2006, *Juifs et Musulmans, une histoire partagée, un dialogue à construire*, Paris : La Découverte, p. 13-25.

⁶⁵ *Yathribe* est le nom original de Médine.

La dernière phase est celle de la conquête de l'oasis de *Khaybar*. En matière des droits des minorités dans l'islam, cette dernière fut un tournant remarquable. Avec l'ascension du pouvoir musulman en Arabie et l'écrasement de toutes les forces concurrentes, un nouveau rapport de force se dessine entre le pouvoir central et les nouvelles « communautés » vaincues. Cette nouvelle donne va créer un accord qui deviendra un modèle pour les relations ultérieures avec les populations conquises non converties à l'islam.

Après une phase d'harmonie et de traitement « d'égal à égal » dans l'oasis de Médine, un air de conflits et de violences s'est installé entre tous. On assista petit à petit à l'établissement d'un accord de coexistence au bénéfice du pouvoir musulman ; cet accord, qui deviendra la base de la *dhimma*, perdurera jusqu'au XIX^e siècle⁶⁶.

En effet, compte tenu de son aspect universel expansionniste, de sa « supériorité » religieuse vis-à-vis des autres religions, l'islam s'est toujours vu confronté à la question des minorités religieuses. C'est dans cet esprit que l'État musulman a été amené à concevoir une charte des minorités⁶⁷. La charte de la *dhimma* est censée rationaliser les relations des minorités exclusivement monothéistes (chrétiennes, juives, mages et sabéens mandéens), avec la majorité musulmane. L'élaboration et l'application de cette charte ont pris plusieurs formes. Les juristes musulmans se sont toujours fondés sur deux éléments fondamentaux pour élaborer la conduite à tenir envers les juifs, à savoir le Coran (la Sunna) et le fameux « Pacte d'Omar ».

2.1.2 La notion de minorité

Le terme de minorité, qui apparaît d'abord comme une notion assez claire, se construit en réalité autour d'un ensemble complexe de concepts et de définitions qui dépendent très souvent du cadre théorique dans lequel ils sont utilisés.

En effet, la définition des « groupes minoritaires » demeure très problématique et varie selon les pays, les écoles théoriques et les tendances politiques. Nous pouvons ainsi relever que les difficultés, liées à cette définition, sont nécessairement attachées au fait qu'on soit tenté de classer et de catégoriser les groupes humains selon des critères répondant à des aspects politiques et idéologiques plutôt qu'à des réalités scientifiques et académiques⁶⁸.

⁶⁶ Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, op.cit., p. 13-25

⁶⁷ Ici, la notion de la minorité n'a pas toujours un caractère statistique

⁶⁸ Giovanni Donini. 2001, *Les minorités en Méditerranée*, France : Edisud, p. 16

Par ailleurs, la définition fournie par *Le Grand Larousse encyclopédique* (1963) est très intéressante, car elle définit la minorité comme un « groupe de personnes unies par la langue ou par la religion, inséré dans un État linguistiquement ou ethniquement différent ». L'intérêt de cette définition, par opposition aux autres définitions qu'on a pu voir dans l'*American People Encyclopedia* (1962), l'*Encyclopedia Britanica* ainsi que dans l'*Encyclopedia Italiana*, est que *Le Larousse* a illustré la notion de minorité par un article intitulé « problème des minorités ». Le mérite du *Larousse* est donc son examen particulier de la notion de minorité et sa mise en avant du statut des minorités souvent vulnérable et pouvant faire l'objet d'une protection juridique.

D'un point de vue historique, le terme minorité est apparu au XV^e siècle avec un sens juridique qui renvoyait à la notion de « mineur », par opposition à celle de « majeur ». Le mineur ne peut pas exercer de droits juridiques, comme le vote et l'héritage.

Au XVIII^e siècle, le concept évolue et on lui attache un sens politique et démographique, à savoir une minorité parlementaire. Il s'est également étendu pour désigner un nombre de personnes (groupe restreint) ayant des intérêts communs. Il faut attendre le XX^e siècle pour retrouver l'idée moderne du terme minorité, qui signifie l'établissement d'un groupe minoritaire au sein d'une nation, d'un État ou d'une population démographiquement majoritaire.

En sciences sociales, la notion de minorité est réintroduite par le biais de la sociologie américaine (et notamment l'École de Chicago), représentée par Louis Wirth. Aujourd'hui, on parle plutôt d'une « situation minoritaire » que d'une minorité. La situation minoritaire nous renvoie, quant à elle, à l'étude des relations intercommunautaires et nous pousse davantage à nous interroger sur l'aspect relationnel des groupes minoritaires envers la majorité. En effet, un groupe minoritaire ne peut se trouver que dans une dialectique sociale par rapport à un autre groupe majoritaire⁶⁹.

Dans le cadre de mon travail, plutôt que de me contenter d'utiliser le terme « minorité juive », j'ai préféré employer la notion dynamique de « groupe minoritaire juif ». En effet, la notion de « groupe » évoque davantage des rapports interethniques, impliquant qu'une minorité n'existe jamais seule et que les groupes minoritaires et les groupes majoritaires forment dans une

⁶⁹ Helene Bertheleu. 2005, Les Rapports sociaux constitutifs des groupes minoritaires et majoritaires : une approche sociologique, in : *Minorité(s), constructions idéologiques ou réalité ?*, sous la direction de François Martinez et Marie-Christine Michaud, Rennes : PUR, pp. 20-22

société donnée un ensemble de relations et d'interactions. Cette perspective permet à ma démarche d'éviter toute dérive essentialiste, qui croirait à une essence « ethnique » *per se* et à une culture irréductible capable d'engendrer des groupes (frontières) ethniques⁷⁰. Au-delà de toute généralité et de toute classification générique de la minorité (ethnique, religieuse, linguistique, sexuelle, etc.), « les groupes minoritaires sont l'objet de discours et de représentations et sont eux-mêmes producteurs d'une idéologie visant à légitimer leur existence et promouvoir leur position au sein de la société globale⁷¹ ».

2.1.3 La notion d'identité

Le terme « identité » dérive du latin *identitas*, *idem*, (en grec *homos*/semblable et *isos*/égal) et veut dire « même ». Selon le dictionnaire Larousse, ce mot couvre trois sens différents, mais complémentaires. Il évoque la « mêmété », à savoir le rapport de similitude parfaite ou d'égalité entre deux entités, mais également la permanence d'une entité au cours du temps et enfin ce qu'une entité présente de proprement spécifique, de particulier et d'unique, permettant de l'individualiser.

D'un point de vue historique, la notion d'identité est fortement imprégnée par l'héritage intellectuel occidental. Cette notion garde aujourd'hui une partie importante de cet héritage lié à la naissance des consciences historiques européennes, à la formation des nations ainsi qu'à l'établissement des entités territoriales.

Pour l'historien français Robert Frank, « l'identité d'un groupe est faite de traits communs qui font que les membres de ce groupe se sentent “mêmes” [...]. Bien que distincts, ils se sentent semblables dans la mesure où ils s'opposent aux “autres”⁷². » Pour le philosophe Nicolaus Sombart, l'identité culturelle est « une formule de lutte dirigée contre les tendances à l'uniformisation résultant de la civilisation technologique qui s'est étendue à notre globe tout entier, contre les dangers d'aplanissement des différences ethniques, géographiques et culturelles, contre la liquidation du passé et la perte de mémoire. Elle s'élève contre l'instauration d'un modèle de développement obligatoire défini unilatéralement pour tout le

⁷⁰ Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart 1999, *Théories de l'ethnicité suivie de Frederik Barth, Les groupes ethniques et leurs frontières Introduction*, Paris : PUF, pp. 203-249

⁷¹ Helene Bertheleu. Op.Cit., p. 19

⁷² <http://www.epsnet.org/2005/pps/Savvides.pdf>

monde et pour tous les peuples⁷³. » On constate ici que la notion d'identité recouvre plusieurs acceptions et usages. Elle met souvent en avant des problèmes d'ordre théorique, accompagnés la plupart du temps d'enjeux politiques. Cette notion souffre également de réelles faiblesses théoriques qui la font souvent se retrouver dans des conditions de confusion⁷⁴.

En effet, l'actualisation de la question identitaire au milieu du XX^e siècle reposait essentiellement sur les travaux des anthropologues de la période coloniale et postcoloniale. La notion de l'identité, de l'ethnicité, des minorités ainsi que les relations intercommunautaires posaient aux sciences humaines de nouveaux défis, compte tenu des conditions politiques et des nouvelles perspectives d'indépendance des futurs États souverains.

Dans cette perspective, la notion d'identité se construit autour et à travers au moins de trois déclinaisons centrales. Tout d'abord, le concept de l'ethnicité qui englobe entre autres les notions de « minorité », de « communauté » et de « majorité ». La notion de l'identité renvoie également au concept de l'individualité, et notamment à son aspect psychologique. L'identité est donc perçue comme un système structuré, différencié, à la fois ancré dans une temporalité passée (les racines), dans une coordination des conduites actuelles et dans une perspective légitimée (projets, idéaux, valeurs). Elle coordonne des identités multiples associées à la personne (identité corporelle, caractérielle) ou au groupe (rôles, statuts). Tous ces éléments renvoient en effet pour l'essentiel à une dimension individuelle de l'identité⁷⁵.

Cette notion d'« identité » renvoie enfin à celle de « culture », qui se caractérise par son aspect complexe d'un point de vue sémiotique et référentiel. La culture se constituait historiquement de deux grands ensembles que sont la culture élitiste et la culture populaire. Depuis quelques décennies, nous assistons à une décomposition phénoménale de cette notion. À ce propos, nous pouvons citer quelques exemples que sont la culture d'élite, la culture populaire, la culture particulière (minorités ethniques ou religieuses), la culture orale, la culture écrite, la culture savante, la culture des masses, la culture moderne et la culture postmoderne.

⁷³ Sombart Nicolaus. 1994, La séduction de la mémoire, dans Robert Dulau, sous la dir. *Repousser l'horizon*, Rodez : Editions du Rouergue, p. 172

⁷⁴<http://bbf.enssib.fr/sdx/BBF/frontoffice/2003/02/document.xsp?id=bbf-2003-02-0155-017/2003/02/fam-critique/critique&statutMaitre=non&statutFils=non>

⁷⁵ http://www.wolton.cnrs.fr/glossaire/fr_identite.htm

Dans le domaine des sciences sociales et humaines, la recherche dans le champ des identités s'est souvent répartie entre deux grandes disciplines. Tout d'abord, l'étude des identités des groupes et des collectivités, réservée notamment aux sociologues, historiens et anthropologues, et l'étude des identités individuelles qui reste le domaine de la psychologie sociale ou clinique. Si le modèle structuro-fonctionnaliste (Radcliffe-Brown, Malinowski), perçoit l'identité comme une réalité fondamentale et universelle de la vie sociale et que Keys⁷⁶ assume que l'identité du groupe possède une unité de nature biologique, Frederik Barth, quant à lui, remet en cause tout le fondement des théories antérieures. En effet, la notion d'identité n'est plus selon lui cette « chose » per se, mais plutôt un processus historique créé et maintenu par un enjeu interethnique en construction et déconstruction permanentes. »

En définitive, bien qu'elle soit en vogue aujourd'hui, la notion d'identité culturelle demeure une source de confusion, de conflit et de contradictions. Très souvent récupérée par les mouvements politiques et idéologiques contestataires, la notion d'identité en général, et de l'identité culturelle en particulier, nous ouvre également les portes sur la « théorie identitaire postcoloniale », qui, sans être négationniste, met en cause la fascination exubérante pour l'autre, le dégoût pour soi, et conteste la soi-disant supériorité du monde occidental.

2.1.4 La théorie d'ethnicité

2.1.4.1 Théorie générale

Dérivé de la langue grecque, le terme « ethnos » a désigné pendant longtemps dans le jargon ecclésiastique « les païens » (par opposition aux chrétiens). Dans le langage séculier, ce terme correspondait plutôt à la notion de « peuple » et de « nation ». Il faudra attendre le XIX^e siècle pour que la notion d'« ethnicité » s'élargisse et se développe.

S'il est vrai qu'en Europe du Nord la notion d'ethnicité vise avant tout une appartenance et un sentiment d'ancrage dans une collectivité⁷⁷, en France elle renvoie à une collectivité linguistique. Quant aux États-Unis, l'ethnicité, ou plutôt le groupe ethnique, désigne avant tout la minorité culturelle par excellence.

⁷⁶ Keys, Charles F. 1981, *Ethnic Change*, Seattle: UOWP,

⁷⁷ Bonté, Pierre et Izard Michel. 2004, *op.Cit.*, p. 242.

Le concept d'ethnicité demeure l'un des concepts scientifiques les plus confus. Dans les sciences humaines, on peut dire qu'il existe autant de définitions que de chercheurs. Ainsi, si l'on veut dépasser ce dilemme, il faut essayer de cerner la notion d'ethnicité en la situant dans le cadre de la théorie que l'on a choisie et dans laquelle on veut qu'elle fonctionne. La notion d'ethnicité devient donc un outil scientifique et une forme majeure de classification sociale qui reflète l'un des aspects relationnels entre les acteurs sociaux – individus et groupes – dans une société donnée⁷⁸.

Même s'il est vrai qu'il est très difficile d'établir un inventaire exhaustif des théories de l'ethnicité, nous pouvons tout de même regrouper ces différents mouvements en deux grandes approches qui sont les théories essentialistes et les théories dynamiques.

Pour les théories essentialistes, l'appartenance ethnique est considérée comme une « chose » innée dans la nature de l'Être et du groupe humain. Ainsi, l'homme réagit dans la société par rapport à ses besoins d'affiliation instinctifs et biologiques. Par contre, les théories dynamiques considèrent l'ethnicité comme une affaire sociale. Les agents sociaux (individus, groupes et collectivités) réagissent en fonction de leur appartenance de classe et non d'une prétendue impulsion biologique. Ici, on peut noter que l'accent est plutôt mis sur une dynamique sociale que sur un héritage inné. L'ethnicité n'est pas le fruit d'un a priori biologique ou culturel, mais plutôt de processus sociopolitiques.

D'un point de vue historique, l'approche essentialiste est associée à Edward Shils et à Clifford Geertz. Selon eux, la notion d'ethnicité a la même valeur que l'affiliation de sang et l'appartenance ethnique devient une affaire d'héritage culturel et d'ancrage spirituel qui dépasse le temps et l'espace. Pour Clifford Geertz, la caractéristique fondamentale de l'ethnicité est ce sentiment d'appartenance que l'individu exprime vis-à-vis de son groupe. Cette appartenance « mystérieuse » a une source naturelle et spirituelle ; elle ne trouve donc pas forcément son origine dans les relations sociales.

En définitive, la théorie « primordialiste », au lieu de faire appel à la biologie pour expliquer les liens ethniques, fait l'éloge de l'héritage culturel et spirituel de l'appartenance humaine. Selon les théories substantialistes, le phénomène de l'ethnicité est fondé essentiellement sur deux hypothèses. En premier lieu, les groupes ethniques sont des entités ethniquement stables et culturellement distinctives. En second lieu, l'objet prioritaire de la recherche se focalise soit sur la survie et la persistance du groupe ethnique, soit sur sa dissolution et sa disparition.

⁷⁸ Martiniello, Marco. 1985, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Que sais-je, Paris : PUF, p. 17

Aux États-Unis et jusqu'à la moitié des années quatre-vingt, il existait deux paradigmes qui dominaient la réflexion sur l'ethnicité : le paradigme assimilationniste et le paradigme du pluralisme culturel.

D'après le paradigme assimilationniste, « melting pot », la notion de l'ethnicité d'origine va être diluée avec le temps et va céder la place à la notion romantique de la nation et du nouvel « homme américain ». L'assimilation est donc un processus qui commence par une assimilation culturelle, puis structurelle et matérielle et pour finir identificationnelle. En réalité, la pertinence de cette théorie nous paraît très légère, car elle est souvent idéaliste, simpliste, unidimensionnelle et irréversible, alors que des recherches récentes prouvent que ce processus d'assimilation est tout à fait réversible.

Resté pour longtemps marginalisé, le paradigme pluralisme culturel se fonde essentiellement sur le fait que la société est avant tout le résultat d'une coopération entre groupes ethniques porteurs de cultures et de valeurs différentes et non pas la fusion des groupes ethniques.

2.1.4.2 Critique de la théorie

Souvent considérée comme la dimension la plus significative de la vie sociale d'une société donnée, l'ethnicité est généralement présentée comme étant une réalité « naturelle » hors du temps et de l'espace. Peut-on alors s'aventurer avec Amselle et M'Baokolo⁷⁹ dans leur « examen critique » de la notion d'ethnicité et douter même de son existence réelle ? Ou faut-il plutôt faire une révision critique des théories substantialistes et dire que même si la notion d'ethnie nous renvoie souvent à des modèles politiques intellectuels coloniaux, il ne faut pas négliger non plus que cette notion évoque souvent les différentes minorités du monde avec leurs identités et leurs droits ? Cependant, s'il est vrai que pendant longtemps la vision essentialiste régnait en vainqueur sur les théories de l'ethnicité, il faut attendre Fredrik Barth⁸⁰ pour pouvoir vraiment parler d'une théorie critique de l'ethnicité. Cette dernière voit dans la notion d'ethnie une catégorie d'inscription dont la continuité dépend du maintien d'une ou plusieurs frontières entre les groupes. Barth a remis en cause la notion d'ethnie présentée comme une réalité fondamentale et universelle de la vie sociale⁸¹. Il nous invite par ailleurs à

⁷⁹ Amselle J. -L. et M'bokolo E. (ed.). 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris: La Découverte.

⁸⁰ Barth F. (ed.). 1969, *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Bergen-Oslo, Universitets Forlaget, Londres: George Allen et Unwin.

⁸¹ Bonte Pierre et Izard Michel. 2004, *op.Cit.*, p. 799

reconsidérer cette notion afin de voir dans ce concept un dynamisme des rapports socioculturels.

Ainsi, nous confirmons avec force que ce n'est pas la différence culturelle qui fait naître les frontières ethniques mais plutôt les conditions dans lesquelles un ou plusieurs traits culturels ont été sélectionnés, peaufinés et présentés comme des éléments de démarcation culturelle face à un ou plusieurs groupes. Par ailleurs, si l'ethnicité n'est pas une expression exclusivement culturelle, elle n'est jamais vide de son contenu culturel.

En définitive, malgré les divergences académiques enregistrées, nous pouvons dire que le débat sur l'ethnicité se fonde avant tout sur l'ensemble d'acquis théoriques communs, que sont :

- L'ethnicité ne peut se conjuguer au singulier, elle n'est valable que par rapport à l'autre.
- L'ethnicité est une affirmation du « Moi » face et en opposition à « l'autre collectif ».
- La culture seule ne peut faire l'ethnicité ; il existe une distinction entre ethnicité et culture.
- L'ethnicité est un faisceau d'interactions changeantes ; elle n'est pas une composante nucléaire de l'organisation sociale.

2.1.4.3 L'ethnicité dans le contexte marocain

L'ethnicité dans le contexte marocain ne peut pas être définie comme une qualité à caractère a-historique. Elle ne peut pas être non plus construite exclusivement autour de la notion de culture. En effet, on a souvent la fâcheuse tendance à croire que le Maroc se constitue d'une majorité musulmane homogène et d'une minorité religieuse juive monolithique. Dans le contexte marocain du XIX^e siècle, les relations socioculturelles se constituaient d'une multitude de croisements transethniques et transconfessionnels. On peut considérer avec certitude qu'au-delà des clivages (frontières) ethniques et/ou confessionnels, la société marocaine a su créer ses propres mécanismes de cohabitation et d'intégration, dont le socle culturel populaire commun, qui s'enrichit de l'héritage exclusivement oral, est central.

La notion d'ethnicité est avant tout une variable dans l'histoire des sociétés humaines⁸², puisque son importance est toujours liée à son contexte historique. Elle varie selon les périodes, les sociétés et les contextes socioculturels.

Nous voulons démontrer ici que la notion d'ethnicité essentialiste et statique ne peut pas répondre à la complexité de la société marocaine. Le contexte historique spécifique du Maroc précolonial, à savoir ses particularités multiethniques, multilinguistiques et multireligieuses, ainsi que l'intégrité de ses territoires et la continuité de ses institutions dans le temps et dans l'espace pendant presque douze siècles, rend toute étude hasardeuse si elle ne prend pas en compte ces spécificités. L'application pragmatique de la « *dhimma*/patronage » confirme et renforce cette règle, puisque les différentes communautés juives au Maroc n'ont presque jamais vécu sous le même statut juridique et les mêmes conditions historiques.

Comme l'expliquent Philippe Poutaigat et Jocelyne Streiff-Fenart⁸³, « l'ethnicité ne se définit pas comme une qualité ou une propriété attachée de façon inhérente à un certain type d'individus ou de groupes, mais comme une forme d'organisation ou un principe de division du monde social dont l'importance peut varier selon les époques et les situations. »

La construction ethnique des juifs marocains au XIX^e siècle ne peut être expliquée exclusivement par une différenciation des traits culturels. S'il est vrai que les juifs marocains constituent une minorité, ils sont avant tout une minorité religieuse et non un groupe culturel homogène. La construction ethnique dans le contexte marocain ne peut pas être trouvée uniquement dans une distinction culturelle *per se*, mais plutôt dans la stratégie de la sélection, de l'organisation et de la promotion de la démarcation ethnique suivie par l'élite juive.

En réalité, il est plus judicieux d'essayer de trouver les raisons de cette démarche dans un contexte plus large qui serait celui d'une société hiérarchique interdépendante et foncièrement plurielle, où les juifs ne constituaient pas forcément le groupe minoritaire le plus défavorisé. En effet, les juifs au Maroc occupaient souvent des niches économiques clés dans le tissu socio-économique du pays. Les récits oraux rapportaient que la mort d'un juif était considérée souvent comme plus grave que la mort d'un musulman, notamment quand ce dernier occupait une place centrale dans la vie économique ou industrielle d'une communauté musulmane (village/région).

⁸² Cohen Abner, (ed.). 1974b, *Urban ethnicity*, London: Tavistock

⁸³ Poutaigat Philippe et Streiff-Fenart Jocelyne. 1999, *Théories de l'ethnicité suivie de Frederik Barth, Les groupes ethniques et leurs frontières Introduction*, Paris : PUF, p 136

La construction ethnique chez les juifs du Maroc ne peut être qu'une démarche élitiste qui vise à sélectionner et promouvoir des éléments religieux et culturels dans le but de construire et maintenir ces « frontières » ethniques, et ce pour de multiples raisons. Tout d'abord, pour maintenir une position de domination dans les secteurs économiques propres aux juifs (commerce international, finance, orfèvrerie, marché de l'or, banques, etc.) ; pour maintenir le statut économique privilégié des juifs par rapport à d'autres minorités (esclaves, *Harraṭines*, et *baldiyyin-s*⁸⁴) ; pour sauvegarder la domination socioéconomique et l'autorité religieuse « orthodoxe » des élites juives au sein des *Mellah* comme la seule référence ethnique et morale ; pour conserver le monopole du droit des patentes du commerce international ; et enfin pour renforcer un système de privilèges politico-économiques auprès du « *Makhzen* » c'est-à-dire les postes de conseillers du roi, d'émissaires politiques et de missions diplomatiques.

Malgré l'aspect conflictuel apparent de la société marocaine au XIX^e siècle (les polarités, les clivages et les conflits)⁸⁵, il faut dire qu'en réalité ces oppositions ne constituent pas un comportement spécifique de la société marocaine précoloniale mais plutôt une réaction objective qui répond à un stade déterminé de l'évolution des communautés au Maroc⁸⁶.

En effet, l'appartenance « ethnique » au Maroc est une démarche complexe puisqu'elle se manifeste à différents niveaux. D'un côté, l'individu s'identifie à travers un ensemble de rituels et un calendrier « orthodoxe » qui le relie à son propre groupe, à sa communauté proche et à sa confession⁸⁷. D'un autre côté, l'individu grandit dans un vaste réseau national (transethnique) de symboles et de codes culturels, lui permettant d'acquérir des outils socioculturels sans lesquels il ne pourrait « survivre » et fonctionner au-delà de son espace ethno géographique.

Ce dynamisme d'appartenance à plusieurs registres fait partie intégrante de l'identité multiple et plurielle du Marocain. La présence d'une société dite à plusieurs niveaux (linguistique, culturel et confessionnel) facilite l'appartenance à un espace collectif, culturel et social.

Sans trop s'attarder sur le particularisme des juifs marocains, ce dernier touchant toute la société au Maroc puisque chaque région et chaque communauté a ses propres traits d'ordre

⁸⁴ Juifs de la ville de Fez convertis à l'islam.

⁸⁵ Voir les théories segmentaires et autres.

⁸⁶ Laroui, Abdellah. 1993, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca : CCA.

⁸⁷ Valensi, Lucette. 1997, « Minorités religieuses en terre d'Islam », in M. Abitbol, *Relations judéo-musulmanes au Maroc. Perceptions et réalités*, Paris : Stavrit-crjm, p. 21

linguistique, ethnique ou culturel, on ne peut nier alors la présence d'un tronc commun où toutes les communautés s'y retrouvent. Notre démarche consiste ici à se concentrer davantage sur ce tronc culturel commun qui fait de ces minorités une société plurielle et une identité métissée et ainsi montrer d'une façon implicite que la culture populaire est un dénominateur commun, un champ où les hommes se mêlent avec pour objectif de forger un espace fortement métissé.

2.2 *Dhimma* ou patronage : comment fonctionnait la société marocaine ?

2.2.1 La *dhimma*

2.2.1.1 Les fondements théoriques de la *dhimma*

« La condition de la *dhimma* imposée par la religion dominante, condition certes dégradante et souvent précaire, mais statut juridique, somme toute libéral (très haut degré d'autonomie judiciaire, administrative et culturelle) comparé à celui, arbitraire, que connaissaient les juifs de la chrétienté, en pays ashkénaze »⁸⁸.

Le concept du *dhimma* (protégé) est l'un des concepts les plus controversés dans l'histoire des minorités en terre d'Islam. En effet, il touche deux aspects différents : un aspect théorique et canonique et un autre aspect absolument pragmatique.

Le concept du « *dhimma* » est un concept juridique visant à codifier et définir la place des minorités exclusivement monothéistes, les gens du livre « *Ahl Al-kitāb* » en terre d'Islam.

Ce statut trouve sa base historique dans ce qu'on a toujours appelé le « Pacte d'Omar », mais il s'est vu modelé, retouché, réinterprété et élaboré par la théologie locale encouragé par le(s) pouvoir(s) politique(s) en place.

« Il s'agit donc d'un pacte qui organise les droits et les devoirs des deux parties en contact, sultan et *dhimmi-s* ; il stipule que les juifs [...] se verront garantir par le sultan la protection de leurs vies et de leurs biens, à condition qu'ils reconnaissent la suprématie de l'islam et paient l'impôt de soumission, appelé « *Al-jizya* ». R. Assaraf ajoute qu'en contrepartie de ce corps de devoirs et d'interdits, la communauté a pu s'assurer une totale autonomie juridique et

⁸⁸ Zafrani, Haïm. Op.cit., p.14

religieuse et une intégration sociale et économique et, dans une certaine mesure, une symbiose culturelle⁸⁹.

Les juifs voyaient dans ce statut, certes humiliant, une garantie de leur autonomie et une façon d'échapper à la fâcheuse tentation d'assimilation. Ce code, ajoute H. *Zafrani*, est un statut libéral comparé à celui, arbitraire, des juifs en pays Ashkénaze-s.

Ce corpus « juridique » est composé de deux catégories de douze règles fondamentales ; les premières visent à interdire: (1) la falsification du Coran, (2) toute insulte visant le prophète ou l'islam, (3) toutes relations sexuelles avec des musulmans, (4) le détournement des musulmans de leur foi, (5) à porter assistance aux ennemis de l'Islam en guerre, (6) et enfin la prohibition de porter des armes (contre les musulmans). Cette catégorie de règles et d'interdictions a pour but de protéger l'islam et les musulmans du prosélytisme.

Les six autres règles ont pour objectif de limiter l'influence des *dhimmis* sur les musulmans et de marquer leur infériorité. Elles incitent le *dhimmi* à (1) ne pas montrer publiquement sa foi, (2) ne pas construire de nouveaux lieux qui dépassent ceux des voisins musulmans, (3) ne pas consommer d'alcool publiquement, (4) porter un vêtement distinctif selon une vieille tradition établie en Orient à l'égard des minorités, (5) ne pas posséder ou monter de montures nobles (cheval), (6) et enfin payer l'impôt de protection.

En réalité, la violation de la première catégorie de règles entraîne la peine capitale, alors que la transgression de la deuxième catégorie d'interdits entraîne des sanctions moins graves (amendes).

2.2.1.2 La *dhimma* dans le contexte marocain

Dans quelles circonstances la *dhimma* a-t-elle été appliquée au Maroc ?

Dire que la société juive marocaine a vécu son histoire sur un modèle juridique unique ou qu'elle a expérimenté des situations constantes serait erroné. Il faut noter que c'est le pragmatisme dans l'application des prescriptions qui a dominé.

L'esprit de tolérance qui est à l'origine de la doctrine de la *dhimma* (école juridique malékite) dépendait au Maroc de la conjoncture économique, climatique et politique du pays.

⁸⁹ Assaraf, Robert. 199, *Mohamed V et les juifs du Maroc à l'époque de Vichy*, Paris : Plon

Mais son esprit libéral fut plus grand en pratique qu'en théorie. En effet, ses règles, comme ses interdictions, n'étaient presque jamais respectées à la lettre. Le retour à ladite « loi de la *dhimma* » était souvent lié à des périodes de troubles sociopolitiques.

« Face à une chrétienté mûre par l'esprit de croisade et menaçant aussi bien l'Afrique du Nord que l'Orient⁹⁰ », et compte tenu d'une situation interne dominée par des révoltes et des guerres civiles, les Almohades, (berbères de *Maṣmouda*), réagissent avec un extrémisme rarement rencontré au Maghreb. Les Almohades ont alors exterminé toute forme de résistance et « d'hérésie » (culte malékite, associationniste, anthropomorphisme et les doutes de l'infaillibilité (*'isma*) de l'imam).

Ils ont donc aboli le statut de la *dhimma* pour les juifs et les chrétiens et restauré le principe de l'impôt foncier « *kharāj* », impôt exigé des populations musulmanes soumises par la force.

La véritable restauration de la place des juifs au sein de la société marocaine a eu lieu suite à l'avènement de la dynastie des Mérinides. Leur participation n'a eu de cesse de s'élargir avec les dynasties qui ont succédé.

Sur un fond de crise et de défis représentés notamment par l'offensive chrétienne sur le littoral, par la poussée des Turcs de l'Est ou encore par les guerres de successions, on assiste à la naissance d'une identité commune forgée autour de la notion de « même destin ».

En réalité, du XIV^e au XVIII^e siècle, la communauté juive vivait selon son propre rythme ; aucun changement, aucune modification notable n'étaient ressentis sur le plan social, culturel ou humain et la doctrine de la *dhimma* était appliquée selon les aléas politiques du pays.

D'une part, les souverains recrutent, invitent les notables et les intègrent à leur cour comme conseillers, commerçants ou ambassadeurs, d'autre part, ils étouffent la population, soumise à une fiscalité très lourde.

Au XIX^e siècle, l'application de la *dhimma* est totalement remise en cause, notamment sous la pression de l'intrusion étrangère et de l'européanisation des juifs avec l'établissement des écoles de l'Alliance israélite universelle.

Dans ce contexte particulier, on va assister à une double rupture. La première s'établira entre les juifs citadins fortement influencés par le modèle européen et les juifs de l'arrière-pays, notamment de la région de Tafilalet, qui eux sont restés en dehors de ce mouvement. Une seconde rupture d'ordre social apparaît avec la naissance : d'un côté d'une élite juive minoritaire riche et influente, et d'un autre côté d'une masse pauvre et analphabète entassée

⁹⁰ Kenbib, Mohaned. 1994, *Juifs et Musulmans au Maroc. 1859-1948*, Rabat : U.M V

dans les *mellaḥ-s*. « Le trait distinctif le plus remarquable de cette période réside dans la grande diversité de la condition juridique, sociale et culturelle des juifs du Maroc, au point qu'il est légitime de se demander si l'on a affaire à un seul judaïsme marocain⁹¹ », nous confirme M. Abitbol.

2.2.2 Le patronage social

2.2.2.1 Patronage (protecteur-protégé) dans le Maroc précolonial

Protecteur-protégé et relations judéo-musulmanes dans le Maroc précolonial ?

Les relations judéo-musulmanes dans le contexte marocain ne sont pas gérées exclusivement par la doctrine islamique de la *dhimma*, mais également par un autre mécanisme d'ordre socio-anthropologique, le « patronage ».

La société juive marocaine traditionnelle se constitue de plusieurs communautés liées par la religion. Elles sont traversées par des courants d'intérêts individuels et collectifs, souvent exprimés à travers des alliances extracommunautaires, individuelles ou familiales. Ces alliances sont codifiées par un ensemble de symboles et de valeurs culturelles connu dans les sciences sociales (anthropologie) sous l'appellation de « patronage social » ou encore de « relations patrons/clients ».

Dans l'espace méditerranéen, écrit Gérard Lenclud, « les relations entre patrons et clients sont aux riverains de la mer intérieure ce que la caste est à l'Inde. Personne n'est à l'abri du patronage, on est patron ou client de la même façon qu'on est homme ou femme, marié ou célibataire⁹² ».

Le patronage entre musulmans et juifs apparaît comme faisant partie de l'ordre social général ; ce type de relations ne concerne pas exclusivement la communauté juive marocaine, mais s'étend à tous les groupes ethniques et confessionnels.

Etant considérée comme une communauté protégée, la communauté juive jouit d'une protection à visages multiples.

⁹¹ Abitbol, Michel. 1999, « Colonisation et relations judéo-musulmanes », in, *Relations judéo-musulmanes au Maroc*, Paris : Stavit-Crjm, p. 151.

⁹² Lenclud, Gerard. 2001, « Le patronage politique. Du contexte aux raisons », in *l'anthropologie de la méditerranée*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 278

Nombreux sont ceux qui définissent les relations judéo-musulmanes comme dichotomiques. Ainsi, il existerait d'une part une protection à caractère collectif (dans les zones urbaines) assurée par le Sultan dans les territoires dits du « *Makhzen* », et d'autre part une protection contractée individuellement, exercée plutôt dans les espaces tribaux excentriques de « *Siba* ».

Cette perspective simpliste alignait l'application du statut de la *dhimma* au territoire du *Makhzen* et la coutume aux zones de *Siba*. Les relations judéo-arabes étaient alors perçues « comme étant le reflet des relations entre le Sultan et ses sujets juifs [...] et les relations judéo-berbères comme étant l'extension des relations entre les chefs de tribus et leurs protégés juifs ⁹³ ».

Cette perspective paraît très rigide et inadaptée à la réalité sociale du Maroc. Par exemple, dans la région du Tafilalet, berceau de la dynastie alaouite et historiquement sous influence du *Makhzen*, les relations judéo-musulmanes n'étaient pas uniquement gérées par la charia ; ici, les deux types de protection (*dhimma*/patronage) coexistaient, se complétaient et très souvent se renforçaient.

Ainsi, dans une lettre à son fils El-Mamoun - gouverneur de Tafilalet - Moulay Ismail retire la protection des juifs du domaine de compétence appartenant à ce dernier et confie cette tâche au « *Shaykh al-yahoud* ⁹⁴ » qui traitait directement avec le palais ⁹⁵.

La société marocaine fortement imperméable permet donc à la communauté (juive) de négocier (avec le *Makhzen*) et propose à l'individu une large gamme de choix dans la construction de son univers relationnel, au sein de sa propre communauté et au-delà de ses frontières ⁹⁶.

Dans le Maroc d'après 1492, (date de l'expulsion des juifs de la péninsule ibérique), le rôle social des juifs devient de plus en plus important et les relations économiques d'interdépendance (judéo-musulmanes) ne cessent de s'élargir. Le savoir-faire des juifs dans le domaine artisanal (orfèvrerie, fabrication d'armes, monnaie) et leur habilité dans le

⁹³ Schroeter, Daniel J. 1997, « la découverte des juifs berbères » in Relations judéo-musulmanes au Maroc, Paris : Stavit-Crjm, p.179

⁹⁴ Le chef de la communauté juive auprès des autorités musulmanes

⁹⁵ Cette lettre fait partie de trente lettres publiées par A. Ben Mansour sous le titre « *Rassaïl ila waladi al-mamoun* », Rabat : BRR, p.210

⁹⁶ Dshen, Shlomo. 1991, *Les gens du Mellah*, Paris : Albin Michel, p.18-49

domaine du commerce font d'eux des partenaires économiques privilégiés et des intermédiaires de premier ordre entre musulmans et chrétiens.

Mais les relations judéo-musulmanes dans le contexte marocain ne sont pas seulement gouvernées par des intérêts à caractère matériel (économique). Elles dépassent très souvent cet aspect pour s'inscrire dans un cadre plus large constitué d'un ensemble de codes culturels et de valeurs partagées.

Le patronage entre juifs et musulmans peut se traduire dans le cadre de relations privées d'amitié, où la loyauté réciproque joue un rôle très important.

Cette amitié se projette dans une logique de longue durée à caractère héréditaire et se traduit par un sentiment de partage des moments de bonheur (les visites réciproques, les participations à la célébration des fêtes, vénération des saints communs, etc.), mais également de solidarité pendant les moments difficiles.

Dans sa description de l'Afrique, Léon l'Africain⁹⁷ indique que, dans la montagne marocaine, les juifs entretenaient des relations très particulières avec leurs « patrons ». De plus, ils ne se contentaient pas de leur rôle secondaire de *dhimmi* et jouaient un rôle véritablement actif dans la société. Ainsi, ils circulaient à cheval, portaient des armes et combattaient pour leurs patrons⁹⁸.

L'engagement social judéo-musulman exige donc de l'individu l'utilisation d'un registre culturel et linguistique commun. La personne est obligée de puiser dans ce registre de traditions, de codes et de symboles pour pouvoir maintenir des alliances au-delà des frontières de sa communauté, qu'elle soit ethnique ou confessionnelle.

La religion est très souvent considérée comme une frontière entre les communautés au Maroc. Si cela est vrai dans le domaine de la religiosité « orthodoxe », ce n'est pas toujours le cas pour la religiosité « populaire » et notamment la vénération des saints.

La vénération des saints communs aux juifs et aux musulmans au Maroc est un champ privilégié où les deux communautés se rencontrent et renforcent leurs liens d'appartenance à une même culture.

Par ailleurs, le pèlerinage est également un champ de complémentarité fonctionnelle. Ainsi, l'événement est souvent considéré comme une source « lucrative » pour les musulmans puisqu'ils pourront louer leurs bêtes pour le transport, vendre des aliments et des animaux pour les sacrifices, etc.

⁹⁷ Al Hassan Ibn Mohammad Al Wazzan Al Fasi الحسن بن محمد الوزان الفاسي (son nom marocain)

⁹⁸ L'Africain, Léon. 1956, *Description de l'Afrique*, trad. De l'Italien par A. Epaulard, Paris : LAO, pp.85-86

2.2.2.2 Comment choisit-on un partenaire (protecteur ou protégé) au Maroc ?

La réponse à cette question est aussi complexe que la question, car si le contrat du patronage au Maroc a une nature de libre choix, la nature de cette protection varie selon le temps et l'espace. Le besoin de protection change d'une communauté à l'autre et d'un individu à l'autre.

À ce titre, l'étude faite par L. Rosen sur la petite localité composite de Séfrou, en temps de guerre et en temps de paix, apparaît comme extrêmement pertinente puisqu'elle montre que les relations judéo-musulmanes varient selon les situations. L. Rosen explique qu'en temps de paix, les juifs n'avaient pas besoin de protection. Au contraire, les périodes de crise amenaient chaque famille juive à choisir une famille protectrice musulmane avec laquelle elle entretenait des relations de confiance et de loyauté.

Les études anthropologiques sur le Maroc précolonial ont souvent insisté sur la position dominante et absolue du patron (musulman) par opposition au rôle inférieur et dominé du client (juif). En réalité, dans la culture marocaine, la distribution des pouvoirs (patron/client) n'est pas absolue, le protégé (juif ou autre) a aussi des outils susceptibles de contrebalancer le pouvoir du patron. Ainsi, la notion de *Al-'Aār*⁹⁹ (honneur/ respect) est souvent efficace puisque c'est un moyen de pression véritable d'une grande valeur symbolico magique. En effet, « *Al-'Aār* » est un rituel magique très redouté. Le client « vulnérable » sacrifiait un animal (mouton ou bœuf) devant la porte d'un patron « puissant » pour demander une faveur et ce dernier ne pouvait alors se soustraire à son obligation par crainte du pouvoir fatal de la malédiction de ce rituel.

La rupture d'un contrat est un autre outil, cette fois économique, qui peut permettre aussi d'équilibrer les pouvoirs patron/client. C'est ainsi que la rupture d'un contrat de fabrication d'armes par le seul juif artisan spécialiste de la tribu (village) nuira à la sécurité de l'ensemble du groupe.

En définitive, il convient de dire que les liens complexes entre patrons et clients reflètent une réalité qui va bien au-delà des apparences. Les juifs jouent un rôle central au sein de la société musulmane précoloniale et étaient les principaux partenaires économiques

⁹⁹ En arabe. العار

Chapitre 3 : Religion populaire¹⁰⁰ et pèlerinages judéo-musulmans, un aspect identitaire commun.

3.1 Culture populaire, religion de masses et identité collective

3.1.1 La culture populaire et la religiosité populaire commune

« L'une des questions qui se situent au cœur de la définition de la religion populaire concerne la présence d'un système de croyances et de pratiques qui, loin d'être marginales et irrationnelles, feraient en fait partie d'une conception cohérente du monde »¹⁰¹.

En effet, dans le cadre de deux journées d'études (mai 2009), organisé par Université de l'île de la Réunion et le C.R.L.H.O.I (Centre de recherche littéraire et historique de l'Océan Indien), sur le thème « Religions populaires et nouveaux syncrétismes », Lionel OBADIA, nous révèle que « la « religion populaire » (...) a longtemps désigné des configurations religieuses caractérisées par la domination d'un système religieux sur des formes moins institutionnalisées, socialement assujetties mais culturellement résistantes »¹⁰².

Par ailleurs, nous entendons par « religiosité populaire », ici, un ensemble de pratiques ; rites, rituelles et discours, qui sans être nécessairement marginales, ne font pas souvent partie du corpus dit « orthodoxe ». Notre approche, ce n'est pas de voir si telle pratique relève du domaine de l'hérésie, de la magie ou de la « superstition » mais plutôt de chercher ce que la pratique représente dans une situation précise et quelle est sa signification dans un contexte socioculturel, intercommunautaire spécifique.

Bien que la notion de culture populaire ait été l'objet d'études diverses et qu'elle ait été abondamment étudiée et explorée, il n'existe pas une définition qui fasse l'unanimité au sein

¹⁰⁰ Le terme « populaire », qui est un concept controversé dans les sciences sociales, sera utilisé ici pour désigner une catégorie de gens « illettrés »

¹⁰¹ Micheline Laliberté, « Religion populaire et superstition au Moyen Âge ». In : Erudit [en ligne]. 2000.
<http://id.erudit.org/iderudit/005012ar> (consulté 30.08.2009)

¹⁰² Obadia Lionel, « La “religion populaire” : un concept anthropologique ? ». In : « Religions populaires et nouveaux syncrétismes », Journée d'étude, *Calenda*, publié le lundi 04 mai 2009,
<http://calenda.revues.org/nouvelle12210.html> (consulté 30.06.2009)

de la communauté scientifique. La culture populaire se définit souvent comme « une catégorie résiduelle où l'on range tout ce qui n'appartient pas à la culture des élites¹⁰³ ».

Selon la définition que donne l'UNESCO au patrimoine culturel immatériel, la diversité culturelle apparaît comme un élément déterminant : « Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et de la créativité humaine¹⁰⁴. »

Dans le cadre de notre recherche, la culture populaire se veut avant tout une culture orale ; c'est une manifestation de la société illettrée, à savoir les femmes, les enfants et les analphabètes. Elle est le résultat d'un ensemble de traditions orales d'une région, d'une localité, d'une classe sociale ou de toute une société. Au-delà des frontières ethniques, l'univers imaginaire marocain est un monde qui a ses propres codes et ses propres particularités. Il est avant tout un monde « dualiste » qui se partage entre: le bien et le mal, les anges et les démons, le côté droit espace bénéfique et le côté gauche maléfique (domaine de toutes superstitions et malédictions), entre le monde du dessus et le monde du dessous de la terre, entre les êtres humains et les êtres démoniaques. L'Homme, dans l'imaginaire marocain, n'est pas le seul qui habite ce monde en réalité partagé par d'autres Êtres, les anges et les esprits (*jnoun*), démons (*shaytān*).

La catégorie des *jnoun* est une catégorie subdivisée en deux sous-catégories, à savoir : les *jnoun* croyants et les *jnoun* mécréants, donc dangereux (démons).

Ces derniers sont la source de toutes les malédictions, c'est la raison pour laquelle on les craint et on cherche à les apprivoiser.

Le pouvoir terrible de ces créatures se traduit dans leur capacité à :

- Ne pas être vu
- Se métamorphoser (en animal)
- Se déplacer dans le temps et dans l'espace en un clin d'œil

¹⁰³ La notion de « culture populaire » en débat, Entretien avec Jean-Paul Gabilliet
<http://rrca.revues.org/index173.html>

¹⁰⁴ Texte de la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Article 2,
<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00022>

- Ne pas avoir d'ombre sous le soleil
- Avoir les yeux qui brillent la nuit
- Manger des os

On peut constater avec B. Kilborne l'importance de la vision des *jnouns*, leurs yeux qui brillent, leur pouvoir de voir dans l'obscurité et la manière significative que la société marocaine donne au mauvais œil, source de toute malédiction¹⁰⁵.

Un autre aspect de la culture commune des juifs et des musulmans est bien le phénomène du rêve et son importance dans la vie de tous les jours. À travers le rêve, les Marocains reçoivent des messages, des signes et des avertissements ; ils tombent malades dans leurs rêves et y guérissent aussi. Le phénomène des pèlerinages est étroitement associé aux prédictions, aux messages et aux commandes reçues dans un rêve. Les Marocains prennent leurs rêves au sérieux, l'expérience onirique est une affaire familiale, dont tout le monde se mêle, mais très souvent ils consultent un expert pour en déchiffrer le contenu¹⁰⁶. Le rêve dans l'imaginaire populaire est un médium, un pont entre ce monde et l'autre monde, entre le présent vécu et le futur espéré.

La culture savante, quant à elle, fautive par sa tendance élitiste d'une part et par son souci de rigueur et de pureté d'autre part. Elle demeure un champ privilégié d'une élite lettrée fortement imprégnée par l'orthodoxie religieuse, vecteur de rigidité et de séparation communautaire.

À ce propos, on ne peut que confirmer avec force le propos d'André E. Elbaz, pour qui la littérature orale représente au Maroc un véritable langage symbolique qui exprimait l'âme du peuple. Tout au long de l'histoire des populations marocaines (toutes ethnies et confessions confondues), on voit naître un vaste fond de registres, de codes et de valeurs qui se fondent essentiellement sur la mémoire culturelle populaire. Ici, nous sommes donc face à une histoire que nul registre ou manuscrit n'a pu ou su canoniser.

¹⁰⁵ Kilborne, Benjamin, 1978, *Interprétations des rêves au Maroc*, Saint-Etienne : La Pensée Sauvage, p. 8

¹⁰⁶ Kilborne, Benjamin. *ibid.*, p 61

Il faut cependant nuancer les différences qui existent et qui persistent entre différentes subcultures dans une société, à savoir entre différentes classes sociales, ethnies et confessions. En effet, au-delà de ces « clivages » ethniques et/ou confessionnels, on peut évoquer une culture imprégnée par les valeurs d'une classe hautement aisée et une culture populaire qui s'enrichit de l'héritage exclusivement oral.

Cette sagesse millénaire qui représente les aspirations des communautés, les croyances populaires, les coutumes et les récits mythiques est véhiculée exclusivement à travers :

- Le pèlerinage et la vénération des saints, i.e. la religion populaire
- Les pratiques extra-religieuses : magie, consultation de voyantes, etc.
- Les croyances populaires : mauvais œil et autres (le jet du sort)
- Les contes et légendes
- L'interprétation des rêves et leur rôle dans la société
- Les anecdotes
- Les proverbes
- La médecine dite « traditionnelle »

Les contes et légendes hagiographiques

L'univers des contes et des légendes est également un autre aspect de la culture commune judéo-musulmane, toutes communautés confondues (Arabes, Berbères, juifs et Afro-marocains), souvent lié au phénomène hagiographique. Il est essentiellement composé d'une matrice représentée, pour André Chouraqui, comme deux traditions juive et islamique maghrébines, toutes deux greffées sur l'antique tronc berbère déjà hautement riche en héritage afro-méditerranéen¹⁰⁷.

Le fait que le juif marocain partage avec son voisin musulman le même registre linguistique et les mêmes références culturelles facilite une intégration mutuelle et une influence réciproque.

En règle générale, on peut subdiviser les contes et les légendes en deux catégories : religieux et non-religieux.

À travers ses études sur les juifs du Maroc, André Elbaz¹⁰⁸ confirme que les récits les plus nombreux sont ceux portant sur le sacré. Les contes religieux sont très souvent liés aux récits

¹⁰⁷ Chouraqui, André, 1998, *Histoire des juifs en Afrique du Nord (Tom II)*, Paris : Rocher, pp. 09-52

¹⁰⁸ A Elbaz, André, 1981, « Influences arabo-berbères dans le conte populaire des sefardim canadiens d'origine marocaine », in *Identité et Dialogue*, Saint-Etienne : La Pensée Sauvage, pp. 61-68

hagiographiques. Ils retracent la vie d'un rabbin pieux et juste. Ces récits évoquent aussi la notion de la *baraka*, qui fait partie d'un système de croyance populaire magico-religieux, fondé essentiellement sur l'intervention divine à travers la personne du saint.

Ces légendes hagiographiques, note Magali Morsy¹⁰⁹, ne sont pas toujours des récits historiques exacts, mais à notre avis, elles reflètent tout de même un fond de vérité susceptible de révéler une réalité socio-historique.

Même si le récit hagiographique donne l'impression d'être un simple récit de fiction (fantastique), il représente tout de même un récit narratif qui témoigne des actes, des paroles et des vertus d'un homme ou d'une femme considérés comme *wali* (un(e) saint(e)). En fait, le texte hagiographique, en dépit de ses discours de miracles, prend ses racines dans l'histoire. En définitive, malgré le doute de son authenticité historique, le récit hagiographique demeure tout de même un outil incontournable pour mieux étudier les aspects d'un événement historique véritable.

À côté de ces contes dits sacrés, on peut enregistrer un autre type de légendes, profanes aussi, appartenant également au socle sémite-afro-berbère : les contes sur les ogres (*ghūle-s*), également connus pour leur côté grotesque.

Finalement, comme les rêves, le phénomène du mauvais œil (*Al'ayn*) est aussi un espace de rencontre et de fusion intercommunautaire. Ce phénomène populaire surnaturel est largement partagé par toutes les communautés, qu'elles soient juives, arabes, berbères ou afro-marocaines. Il désigne *grosso modo* une « malédiction » pouvant frapper les hommes, les animaux et les objets et pouvant détruire tout ce qu'elle atteint, provoquant la fatigue, la maladie ou la mort, mais également des disputes dans les familles, les voisins ou les amis, causant la ruine d'un commerce, etc.¹¹⁰

¹⁰⁹ Morsy, Magali, 1972, *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas Marocain au XIII^e siècle*, Paris : Mouton

¹¹⁰ Djazia, « Le mauvais œil – Al 'ayn ». In *webarabic*, [En linje]
<http://www.webarabic.com/portail/news/278/67/d,Traditions.htm>

3.1.2 Imaginaire collectif et champ symbolique commun

S'il existe un domaine où les juifs et les musulmans se rencontrent, se reconnaissent et se côtoient, à Séfrou, c'est bien dans la culture populaire. L'imaginaire populaire est la toile de fond de toute la culture des illettrés et des analphabètes (dont la vénération des saints communs judéo-musulmans fait partie). En effet, l'imaginaire populaire au Maroc est un espace fortement composite où l'élément juif et l'élément musulman se croisent sur plus d'un front. En mutation constante, l'imaginaire judéo-musulman à Séfrou trouvait sa richesse dans une réalité multiple où trois mondes se côtoyaient et se renforçaient sur un socle commun. On trouve ainsi le monde local afro-berbère, le monde sémite arabo-juif-phénicien et le monde méditerranéen gréco-romain.

L'imaginaire spatio-temporel est le champ d'action privilégié de cette société composite.

Les notions du temps et de l'espace évoquent souvent chez le Marocain un sentiment de double filiation. Tout d'abord, une appartenance régionale ancrée dans le temps et dans l'espace local répondant à des questions de nature quotidienne. Ensuite, une filiation dite « universelle » reliée à une parenté « extra-nationale ». À ce propos, la société marocaine du XIX^e siècle s'identifie à travers deux types d'espaces-temps ; d'abord un espace-temps qui lui permet d'appréhender son environnement immédiat, quartier, rue, hammam, mosquée-synagogue, cimetière, zaouïa, ainsi qu'un calendrier répondant à une temporalité locale.

Mais elle se projetait bien aussi dans une identification transnationale en s'identifiant à des lieux, des espaces et des temps au-delà des frontières nationales. L'espace-temps chez les Arabes (et les juifs) relève d'une perception de la métrique imprégnée d'une religiosité répétitive qui donne son étendue au temps que, faute de mieux, nous appelons « sacré ».¹¹¹

Dans ce contexte particulier, la géographie religieuse locale passe obligatoirement par le phénomène de la vénération des saints communs judéo-musulmans. Très répandu dans le Maroc du XIX^e siècle, ce phénomène n'était possible que grâce à cet imaginaire commun susceptible de légitimer le culte et de favoriser le rituel.

En dépit d'une rationalité orthodoxe (musulmane et juive) à tendance discriminatoire, soucieuse de tracer et de maintenir des lisières ethniques et confessionnelles différentes, la « culture populaire¹¹² » marocaine a toujours su garder un espace de manœuvres et

¹¹¹ Chebel, Melek, 1993, *L'Imaginaire Arabo-musulmans*, Paris : PUF, pp.27-38

¹¹² La culture populaire désigne essentiellement la culture des analphabètes et des illettré(e)s.

d'intégration libre. Cet espace est souvent représenté à travers une vision du monde fondée, entre autres, sur les notions du temps, de l'espace et de la *baraka* collective.

3.2 Mystique et sainteté populaire judéo-musulmane

3.2.1 Mystique judéo-musulmane, un espace de rencontre

3.2.1.1 Hagiographie judéo-musulmane, proximité spirituelle et convergence

Compte tenu des liens de parenté entre le judaïsme et l'islam, la question de la proximité spirituelle et du rapprochement intellectuel demeure persistante.

En effet, toute tentative pour cerner le phénomène de l'effervescence mystique juive au Maroc, ainsi que nous l'indique H. Zafrani¹¹³, nécessite une connaissance approfondie du contexte socioculturel local, mais également de l'évolution historique et intellectuelle de la mystique musulmane.

Ainsi, pour mieux comprendre cette réalité de voisinage et de « fusion », il est important de s'arrêter sur les points parallèles et les zones de convergences intellectuelles des deux traditions.

Thème commun	Islam	Judaïsme
Divinité	Monothéisme	
Révélation	Coran	Thora
Prophétie	Mohammad	Moïse
Tradition	Sunna	loi orale
Suprématie de la Loi	Sharia	Halakha
Langue sacrée	Arabe	Hébreu
Eschatologie	Mahdisme	Messianisme
Mystique	Soufisme	Kabbale
Culte des saints	Commun	
Baraka	Commune	

¹¹³ Zafrani, Haim, 1996, *Kabale, vie mystique et magie*, Paris : Maisonneuve & Larose, p.13

C'est cette proximité entre les deux systèmes de pensée qui est l'un des facteurs essentiels du rapprochement dans le domaine de la vénération des saints communs.

Il faut noter que dans le contexte rural marocain, la frontière entre la mystique officielle (soufisme/kabbale) et la ferveur populaire est très mince. Les deux voies se mêlent, fusionnent et souvent se complètent.

L'importance de la quête spirituelle chez le juif comme chez le musulman se localise sur l'interprétation de la « bénédiction divine » qui signifie :

- La quête de la Baraka par le biais de la *Ziyārah/ Ḥilūlah* à l'endroit où elle se localise : sanctuaire, personne (saint), source, grotte, objet, etc.
- La proximité du saint « wali Allah », ami de dieu
- La vie confrérique afin d'accéder aux mystères de la divinité

Si la mystique orthodoxe dans les deux traditions a souvent été une activité réservée aux gens du savoir (*al-alkhāṣṣa*), la vénération des saints, quant à elle, est toujours restée liée au monde de la spiritualité populaire et à la légende orale. Ainsi, cette vénération a pu conserver une ouverture constante sans réserve envers l'imaginaire populaire.

Dans le contexte musulman, il est d'une grande importance de faire la distinction entre l'ascétisme (*Az-Zuhd*), discipline spirituelle destinée à purifier l'âme de l'Être en se retirant de la vie matérielle, et le mysticisme (*At-taṣawuf*) qui lui est un mouvement dépassant l'état du *Az-Zuhd* pour chercher l'ultime expérience, autrement dit la voie de l'amour et de l'union avec l'Eternel (Dieu).

D'un point de vue historique, l'évolution de la mystique musulmane s'est développée à travers trois grandes périodes¹¹⁴ :

- La naissance et la survie (VII^e - X^e siècle)
- Le triomphe (XI^e siècle)
- Le déclin (après XVI^e siècle)

¹¹⁴ Chehata Georges et Anawati, Louis Gardet, 1986, *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris : (éd) J.Vrin, pp.13-21

La seconde période (XI^e – XV^e siècle) est sans conteste la plus importante de toutes puisqu'à ce stade historique, les mouvements mystiques ne sont plus des mouvements vulnérables mais constituent un système de confréries et de cercles bien organisés ayant plusieurs fonctions :

- Gestion de la vie sociale, entraide et rencontres
- Gestion de l'organisation au sein des confréries
- Fonction intellectuelle et spirituelle
- Fonction militaire consistant principalement à défendre l'intégrité territoriale
- Fonction missionnaire (en Afrique subsaharienne)

Depuis sa naissance, le mysticisme musulman (soufisme) n'a cessé de jouer un rôle majeur dans l'islamisation des contrées reculées et dans l'arabisation des pays éloignés. Il a représenté, en outre, l'arme principale qui a notamment permis de lutter efficacement contre toutes les invasions étrangères (ibériques, ottomanes, etc.).

Au Maroc, le mysticisme judéo-musulman peut être expliqué selon plusieurs approches.

Il est exprimé dans un élan rationnel philosophico-mystique chez les saints orthodoxes comme Al Ghazali (pour les musulmans) et Iben Paqouda (pour les juifs).

Il peut être également le fruit d'une initiation spirituelle assistée par un guide/maître spirituel, ou encore l'expression des mouvements populaires de dévotion et de ferveur concrétisés par des *moussem-s* et des *ḥillulah-s*.

En réalité, malgré l'opposition « apparente » entre le mysticisme (soufisme /kabbale) et la loi divine « *Charia/Halakha* », ce premier ne pouvait risquer de jeter ouvertement l'ordre religieux officiel de l'orthodoxie déjà établi. En revanche, il a cherché à ré-interpréter toutes les conceptions ainsi que les rituels existants. C'est ainsi, par exemple, que l'ablution va devenir une purification du cœur et la prosternation un symbole de l'extension¹¹⁵.

Le culte des saints (mystiques) insiste sur le fait que l'expérience divine ne se livre pas en entier, mais se dévoile au cours de différentes étapes spirituelles (*Al-maqāmāt*). En effet, si la caractéristique principale du culte des saints chez les musulmans se traduit par une vénération du saint qui peut avoir lieu de son vivant et par la suite de ses descendants, chez les juifs c'est la vénération posthume qui domine¹¹⁶.

¹¹⁵ Zafrani, Haim, op. cit., pp.13-34

¹¹⁶ Ben Ami, Isasher. 1990, *Culte des Saints et Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris : Maisonneuve-Larousse, p.23

3.2.1.2 La « *baraka* » un espace commun transconfessionnel

L'établissement d'une typologie systématique de la sainteté se fonde essentiellement sur la *baraka*. Dans le contexte marocain du XIX^e siècle, la *baraka* est une notion fortement partagée par les deux communautés. Ainsi, dans la société marocaine multiethnique, la *baraka*, tout en gardant son aspect « mystique » sacré, prend une indépendance relative par rapport au dogme « orthodoxe » et devient un objet de convergence socialement partagé.

La *baraka* est une notion qui désigne avant tout le type de relations existant entre le croyant et tout objet sacré (saints, sanctuaires, objets bénis, sources, arbres, etc.).

Il faut préciser que cette notion, tantôt religieuse tantôt magique, est de nature « aconfessionnelle », autrement dit elle est socialement partagée, prêtée et consommée par toute la société sans aucune discrimination confessionnelle ou ethnique. À cet égard, il suffira d'assister à une *Ziyārah* qui se couronne par un sacrifice et un plat rituel « *ma'rouf* », consommé communément, pour constater que les frontières confessionnelles sont souvent inexistantes devant la *baraka*.

On a souvent cru que le culte des saints était une vénération de la personne. Or, le phénomène de la vénération est avant tout une quête de la *baraka*. Cette bénédiction est censée être la manifestation du divin dans le monde rationnel (objets, personnes, etc.). Ainsi, quand on évoque le saint, c'est en réalité pour la qualité de sa *baraka*¹¹⁷. Le « *Tzaddiq / Wali* » devient ainsi le médiateur privilégié de cette force religieux-magique ; il est donc sollicité pour intervenir dans le but d'accomplir une action bénéfique.

Dans la société marocaine de jadis, largement agraire, la notion qui se cache derrière le mécanisme de la *baraka* est celle du principe de la magie contagieuse ; en effet, il repose sur « le principe qui suppose que la sainteté pénètre les objets entrés en contact avec elle. Les objets « contaminés » possèdent alors des qualités bénéfiques susceptibles de guérir ou d'éloigner le mal »¹¹⁸.

¹¹⁷ «*Al-wali naffa'ana allah bi barakatou* », traduction: (le Saint, que Dieu fasse que nous bénéficions de sa *baraka*) cette formule est souvent dite en évoquant un saint (Wali)

¹¹⁸ Ben Ami, Isasher.*op.cit.*, p. 98

3.2.2 Sainteté populaire et syncrétisme religieux.

3.2.2.1 Les caractéristiques de la sainteté judéo-musulmane à Séfrou

Chez les juifs comme chez les musulmans au Maroc, l'accès à la sainteté emprunte souvent les mêmes itinéraires. Il s'agit d'abord d'une quête de piété, de dévotion et de charité mais aussi du rôle social qui occupe le saint dans sa propre communauté et au-delà de ses frontières.

Toutefois, E. Dermenghem¹¹⁹ distinguera à cet égard deux catégories de saints.

La première comprend les saints dits orthodoxes « sérieux », qu'on peut qualifier de saints universels et patrons nationaux. Au Maroc, on retrouve dans cette catégorie « Moulay Idriss », l'exemple du saint patron national par excellence. *Moulay Abdelkader Ajilāni* et son homologue *Rabbi S. Bar Yohay* sont, quant à eux, considérés comme des saints universels reconnus et vénérés dans le pays et bien au-delà des frontières nationales.

La seconde catégorie pourra être regroupée sous l'appellation de saints « populaires locaux ». Il s'agit généralement là de saints anonymes à qui il manque très souvent une biographie savante établie. Dans notre cas d'étude à Séfrou, *Kaf lihūd / Kaf līmūman* illustre très bien cette particularité bien marocaine. Ils sont souvent liés à un contexte local, une communauté, un village, une tribu et un lieu bien déterminés.

Si Dermenghem insiste sur l'aspect orthodoxe ou populaire de la sainteté, M. Chodkiewicz¹²⁰ fait, pour sa part, une distinction entre une sainteté à caractère absolu se fondant sur le concept de la séparation du divin et de l'humain, « *Qadāṣa* / (racine : QDS) », et une sainteté relative, fondée pour sa part sur la notion de proximité, « *Wilāya* / (racine : WLY) ».

Si la sainteté divine (QDS) est synonyme de pureté absolue, elle ne concerne que Dieu. Par ailleurs, la sainteté terrestre (WLY) évoque plutôt le degré de proximité de l'Homme par rapport au divin.

Ces relations de proximité, « *wilaya* », d'intermédiation, « *al-wasata* », et de protection, « *ḥimāya*¹²¹ », sont des thèmes privilégiés dans les récits hagiographiques (soufis et kabbalistes) au Maroc, sur lesquels s'appuie la vénération des saints.

¹¹⁹ Dermenghem, E. 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Saint-Amand : Gallimard,

¹²⁰ Chodkiewicz M. 1995, « La sainteté et les saints en Islam », in Henri Chambert-Loir & Claude Guillot, *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, Paris: EFEO, pp. 13-22.

¹²¹ Très souvent le croyant évoque la formule suivante pour exprimer la protection de Dieu: « *ana fī ḥmāk yā allah/rabbi* »

Il semble nécessaire, à ce stade, de préciser qu'il est plus convenable d'utiliser les termes de « Wāli » « Sayid » et « *Siddiq* » de préférence, au mot « marabout » qui bien que toujours utilisé de nos jours apparaît comme dépassé et porteur de connotations obscurantistes.

L'étymologie du mot « marabout » provient du mot arabe مُرَابِط [murābiṭ], qui signifiait à l'origine « homme pieux qui tient garnison dans une forteresse frontalière » donc « *moujāhid* ». Le mot marabout/*āmurābit*, issu de cette longue évolution et ayant perdu toute connotation militaire, est utilisé dans l'ouest du monde islamique pour désigner un personnage vénéré localement ou un maître de confrérie mystique.

Dans la littérature de la sociologie coloniale, le mot marabout prête souvent à confusion ; même s'il désigne un homme religieux, il renvoie généralement à des notions à connotations péjoratives ; il désigne donc celui qui se livre à des activités de « maraboutage obscurantiste », vente de talismans, prédications, un sorcier ou un envoûteur à qui l'on prête des pouvoirs de voyance et de guérison, etc. C'est dans ce sens qu'on voulait éviter l'utilisation de ce mot souvent assimilé à des controverses en sciences sociales.

La terminologie de la sainteté, très souvent hiérarchisée (*mourīd, cheikh, wāli/siddīq, quṭb, imām...*) évoque *de facto* les différents degrés de la vie spirituelle. Ainsi, la vénération des saints, au Maroc en général et à Séfrou en particulier, repose sur un modèle de sainteté à plusieurs dimensions.

La sainteté intellectuelle, notamment celle des grands philosophes soufis ou kabbalistes, tels qu'Al Ghazali et Ibn Al.Arabi chez les musulmans et Halevi et Iben Paquda chez les juifs.

- 1- La sainteté officielle et orthodoxe, représentée très souvent par de grandes personnalités et des figures historiques. Ce type de sainteté se caractérise par son aspect transnational. Nous pouvons citer ici les grands *tzadīqs* comme S. Bar-Yohay et Y. Abihasira chez les juifs et Abdelkader Ajilāni chez les musulmans.
- 2- La sainteté locale et « populaire » est souvent liée au phénomène des *Zaouïas* et des confréries. Elle jouit généralement d'une affiliation à une confrérie mère souvent associée à un saint historique mais local (village, province, région, etc.). Ce type de sainteté est le plus répandu au Maroc
- 3- La sainteté de proximité est un modèle de religiosité très particulier, car elle est presque exclusivement féminine et généralement liée à une identité locale et une appartenance à la « terre ».

Cette dernière se construit souvent autour d'un site géographique particulier, à savoir une source, un ruisseau, une rivière, un buisson, un arbre, une grotte, une montagne, etc. Les Marocains observent une relation très intime avec ce type de saint ; on lui offre des bougies, de la nourriture, on lui fait des confessions et des offrandes, on lui tient des promesses. Dans le contexte campagnard, ce type de saint anonyme remplace le médecin, l'assistante sociale et le psychologue. En effet, *Kaf lihūd* / *Kaf lmūman* peut être qualifié de saint de proximité. Pendant mon séjour sur place (été 2007 et 2008), très souvent le rôle social et médical du saint (exorcisme, progéniture, vertus curatives) était le plus évoqué.

C'est cette dernière catégorie de saints anonymes rattachés à la sainteté cosmique, liée à l'écologie et à la nature, qui m'intéressera plus particulièrement. Les saints anonymes portent très souvent, en plus de leurs noms propres, les noms des sites qui les abritent. Ils sont souvent revendiqués par les juifs et les musulmans et donc vénérés communément. Ainsi, la tradition hagiographique localise souvent des formes de sainteté dans les grottes, les sources, les arbres et les rochers. La géographie sacrale de la sainteté est riche d'exemples. *Sidi Moul Jbel Lekbir* (maître de la grande montagne) à Séfrou, nommé aussi *Kaf lihūd* / *Kaf lmūman*, *Sidi Moul Es-Sadra* (maître de jujubier) au Tafilalet, *Sidi Moul Nakhla* (maître du palmier), *Sidi Lmakhfi* (saint caché) ou encore (sainte étrangère)...

Dans son ouvrage *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, L.Voinot ne manque pas de faire allusion à la catégorie des saints anonymes. Il dresse ainsi un inventaire important du phénomène des pèlerinages et propose une lecture fondée sur deux types de vénération.

Il évoque donc les pèlerinages destinés à des saints historiquement identifiés, établis à travers une biographie savante et une chaîne, « *silsila* », reconnue. À cette première catégorie, il oppose le pèlerinage où l'identité du saint est inconnue ; cette dernière vénération se produit généralement dans les lieux de cultes pré-monothéistes du Maroc¹²².

On peut conclure avec Dermenghem et Voinot que ce type de pèlerinage serait le reflet d'une acculturation profonde, le résultat d'un métissage culturel long et complexe et d'une continuation *logique* du sacré à travers les vieilles pratiques Afro-Amazigh¹²³ et les anciennes croyances païennes, christianisées, judaïsées et finalement islamisées.

¹²² Voinot, L. 1948, *Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris : Larose/IHEM, Tome IV, pp. 1-2.

¹²³ i.e. afro-berbères

Malgré les lacunes constatées dans le modèle d'analyse de Voinot, ses travaux sont d'une grande importance pour établir une première approche systématique du portrait global du culte des saints intercommunautaires au Maroc.

Ainsi, la vénération des saints communs chez Voinot se compose de trois grandes sous-catégories :

- La première englobe quarante saints juifs vénérés par les deux communautés.
- La seconde comprend quatorze saints musulmans vénérés par les musulmans et les juifs.
- La troisième est constituée de trente et un saints que juifs et musulmans se disputent. Cette catégorie est largement liée aux saints anonymes.

Toutefois, on pourra constater que cette typologie, dite de première heure, est loin d'être exhaustive et souffre souvent d'anomalies et de lacunes.

En effet, Voinot se contente le plus souvent d'informations imprécises fournies par la première génération d'informateurs, à savoir des officiers de l'armée et des ethnologues en mission dans le pays.

À ce titre, le travail d'I. Ben Ami sur les communautés juives du Maroc apparaît comme plus pertinent. Si l'inventaire des sites communément vénérés chez Voinot apparaît comme relativement restreint et incomplet, celui d'I. Ben Ami est en revanche plus étendu et relativement exhaustif. Ainsi, dans le Maroc de jadis, on pouvait comptabiliser six cent cinquante-deux figures hagiographiques¹²⁴, dont cent vingt-six seraient vénérées communément par les juifs et les musulmans marocains.

Cette dernière catégorie s'articule elle-même autour de trois sous-catégories :

- Quatre-vingt-dix saints juifs vénérés par les musulmans.
- Trente-six saints revendiqués à la fois par les deux communautés.
- Quatorze saints musulmans vénérés par les juifs.

¹²⁴ Ben Ami, Isasher. Op.Cit., pp. 111-127

La région du Séfrou, quant à elle, abrite trois types de saints. On y retrouve la sainteté héréditaire d'une part, représentée par la famille Elbaz et vénérée seulement par les juifs, et d'autre part les saints historiquement reconnus comme juifs, mais qui sont vénérés par les juifs et les musulmans avec l'exemple de R. Yahya Lahlou. Parmi les saints communément reconnus comme musulmans, nous avons par exemple Sidi Ali Bouserghin. Enfin, nous avons les saints anonymes vénérés communément par les juifs et les musulmans comme *Kaflihūd / Kafilmūman*.

On peut noter que le phénomène de la vénération des saints communs n'est pas isolé, il s'agit bien d'un phénomène enraciné sur tout le territoire. Cela peut s'expliquer par le fait que, malgré les conditions écologiques et sociales très particulières, l'élément juif a pu trouver sa place dans cette société multiethnique dix fois millénaire.

3.2.2.2 Le saint judéo-musulman: sa place, sa fonction et son rôle social

Dans le contexte marocain, les saints communément vénérés n'ont presque pas d'existence propre en dehors de leurs fonctions se résumant en des tâches d'ordre naturel, social et médical. Nous constatons ainsi que la fonction du saint (notamment de sa *baraka*) a une naissance, une vie et une mort ; à ce titre, elle doit toujours être l'objet d'une régénération constante, entretenue et soutenue par les générations futures.

Comme je l'ai bien expliqué plus haut, les objets touchés par le saint ou placés dans le sanctuaire deviennent les lieux privilégiés du recueil de la *baraka* et sont par là même susceptibles d'être porteurs de bénédiction divine. La théorie avancée par I. Ben Ami selon laquelle la raison de la vénération de saints musulmans par les juifs serait le rattachement par ces derniers des saints concernés à une filiation juive, semble donc très peu plausible dans la mesure où le pèlerinage commun se fait principalement dans un but de quête de la *baraka* et non pour le saint lui-même.

La *baraka* du saint n'est pas une force salvatrice, mais plutôt un remède contre les soucis de la vie terrestre. En effet, il convient de ne pas oublier que, dans l'imaginaire marocain, le salut ne pourra pas venir d'un saint mais uniquement de Dieu. Le saint est donc avant tout vénéré pour sa *baraka* et pour les fonctions qu'il occupe.

Les tâches d'ordre social se concrétisent dans le rôle social du saint patron, qui est à la fois l'arbitre et le protecteur. Très souvent, les deux communautés en détresse sollicitent les services d'un même saint juif (ou musulman) pour juger un litige et donner son avis dans une affaire. Ainsi, par exemple, le jugement d'un saint juif n'est jamais révoqué, car il est tout

aussi redouté et respecté que le saint musulman. Les récits et les légendes du sud marocain sont riches d'anecdotes qui confirment cet exemple.

« Même dans les conflits qui opposent les musulmans entre eux, on fait parfois appel à l'arbitrage du saint juif. À *Tarkelli*, les Arabes jurent par le nom de Bayo – désignation de R. Makhluf Ben – Yousef Abihasira- et à *Tabia*, ils déposent la main sur la tombe de Moul Timhdart pour prêter serment ¹²⁵ ».

Dans le Maroc précolonial, la sainteté dans la région de Séfrou était avant tout une sainteté populaire ; il est en effet rare que la vénération d'un saint dépasse les frontières de cet espace. C'est la raison pour laquelle les saints sont le plus souvent sollicités pour des questions d'ordre temporel. Un wali serait avant tout invoqué pour des questions personnelles liées aux relations sociales et à l'état des personnes. Il sera ainsi demandé dans le cadre de questions collectives et on lui demandera aussi bien d'arbitrer un litige que d'intervenir contre les sécheresses, les inondations ou les épidémies. De même, il lui sera demandé de guérir les malades, d'aider l'invocateur afin qu'il lui soit rendu justice et qu'il gagne la prospérité ou encore de favoriser la fécondité des épouses.

Il convient de rappeler que, dans l'imaginaire populaire, la baraka d'un saint juif n'est pas considérée comme une baraka juive, mais bien comme une baraka « tout court ». Elle anime l'admiration et le respect, mais aussi la crainte. Ainsi, elle suscite et encourage les gens à sceller une alliance avec le saint, qui voit son caractère sacré perdurer et se maintenir dans la durée. Cette alliance se concrétise généralement par un sacrifice rituel annuel appelé « *ad-dabīḥah* ».

¹²⁵ Ben Ami, Isasher, *ibid.*, p.118

3.3 Pèlerinages judéo-musulmans, un enracinement culturel commun

3.3.1 Pèlerinages judéo-musulmans définitions et fonctions

3.3.1.1 « *Ziyārah* / *Ḥilūlah*¹²⁶ » genèse et définitions

Au Maghreb, la spiritualité et la vie religieuse sont très largement marquées par des manifestations extatiques¹²⁷. Elles sont largement associées au culte des saints et aux pèlerinages « *Ziyārah-s* ». À ce propos, il convient d'insister sur le fait que l'usage des notions de « pèlerinage » et de « culte des saints » n'existe que dans le but de faciliter la compréhension du sujet par le public non initié. Dans le cadre étudié - judéo-musulman au Maroc - c'est bien de la « *Ziyārah* / *Ḥilūlah* » qu'il faut parler, cette dernière se traduisant comme une quête de la « baraka ».

Une *ziyārah* « collective » est avant tout une fête, « phénomène social que l'on peut observer dans toutes les sociétés, anciennes (...) ou modernes¹²⁸ ».

Pourtant, il est difficile de parler d'une fête stéréotype, puisque chaque cérémonie se prépare dans un contexte socioculturel particulier. En effet, la *ziyārah*, qui peut être soit une fête d'un « petit » saint local ou un grand *moussem*¹²⁹ de plusieurs milliers de personnes, se construit comme un ensemble de rituels célébrés dans un cadre spatio-temporel bien identifié par tel ou tel groupe social.

Ainsi, la fête a été abordée et définie par plusieurs chercheurs. Pour Mircea Eliade, la fête s'identifie comme le « mythe de la création » ; elle a donc pour but de régénérer le sentiment socioreligieux du groupe¹³⁰. Ainsi, dans notre contexte, on peut prétendre que c'est à travers la « *ziyārah* » que le Marocain peut entrer dans le temps sacré de l'alliance avec le saint et s'introduire dans le temps original. Quant à Bronisław Kasper Malinowski, il insiste sur la fonction de l'événement mythique. Ainsi, le mythe est considéré comme un moyen de codification et de renforcement des valeurs sociales. La fête devient donc un outil pour assurer la transmission des rites et des cérémonies. Elle devient par conséquent la garante de la continuité culturelle du groupe social¹³¹. Selon Emile Durkheim, le moment religieux (*ici la ziyārah*) est avant tout un moment social. L'effervescence spirituelle, dans cette hypothèse,

¹²⁶ *Ziyārah* (arabe), *Ḥilūlah* (hébreux) signifie Pèlerinage

¹²⁷ Andrezian, S. 2001, *Expérience du divin dans l'Algérie contemporaine*, Paris : CNRS Editions, p.14.

¹²⁸ Reysoo, Fenneke. op. cit., p.7

¹²⁹ Mot Arabe qui signifie une grande fête saisonnière.

¹³⁰ Eliade, Mercie. 1963, *Aspect du Myth*, Paris: Gallimard, pp. 56-73

¹³¹ Malinowski, B. 1955, *Myth in Primitive Psychology*, NY: Meridian books, pp. 108-108.

renforce le sentiment religieux dans le groupe, entretient la cohésion sociale de la société et affirme le sentiment d'appartenance à une communauté.

Selon Roger Caillois, le modèle de la fête se définit comme une articulation du mythe sur le rite à travers le cycle de « rassemblement – transgression - récréation ». Il apparaît difficile d'accorder à ce modèle théorique une fiabilité trop importante, celui-ci ne tenant pas compte de l'existence des minorités dans une société multiconfessionnelle où les fêtes communes sont souvent fondées sur des récits légendaires différents.

Les pèlerinages intercommunautaires ne sont donc possibles que grâce à la présence d'une matrice culturelle commune. Le rapport entre juifs et non-juifs dans les zones périphériques dépasse souvent les certitudes historiques et s'enracine dans des légendes hétérogènes souvent complémentaires¹³².

D'un point de vue historique, la « ziyārah » comme on la connaît au Maroc au XIX^e siècle est le fruit du métissage de différents types de pèlerinages. En effet, parmi les pèlerinages qui revêtent une forme qui peut être qualifiée de parfaitement « orthodoxe », le pèlerinage à la Mecque « *Hajj* » constitue un modèle. Cinquième pilier de l'islam, le « *Hajj* » est considéré par les musulmans comme le point culminant de la vie religieuse du croyant.

Chez les juifs, les pèlerinages sur les sanctuaires des patriarches, prophètes, Abraham, David..., sont également fortement recommandés par l'orthodoxie officielle.

Il conviendra donc de bien distinguer des autres les pèlerinages dits majeurs, qui sont des actes revêtant un caractère obligatoire, car ils concernent la visite des hauts lieux saints (les trois villes saintes musulmanes, la Mecque, Médine et Jérusalem pour les musulmans ; Safed, Jérusalem et Hébron pour les juifs).

La visite des « *tughūr* »¹³³ est un autre type de pèlerinage qui concerne principalement les musulmans. Ibn Taymiya s'est penché longtemps sur cette question épineuse dans le but de résoudre le problème de sa validité, mais sans succès. Les visites des tombeaux des saints, considérées comme des pèlerinages secondaires, sont jugées prohibées par l'islam officiel mais très souvent tolérées au regret de l'orthodoxie.

¹³² Dans les montagnes de l'Atlas, il existe toujours des mythes reliés à l'arrivée des juifs au Maroc

¹³³ *Tughūr* (pl. taghr) mot arabe qui signifie « les postes frontières avancés »

Compte tenu de l'aspect « illégal » de ces pèlerinages et de la composition ethnique et confessionnelle du pays, la vénération des saints communs ne se fait pas toujours sans poser de nombreux problèmes. C'est ainsi que très souvent, les juifs (ou les musulmans) sont interdits d'accès à un sanctuaire. C'est la raison pour laquelle la *ziyārah* peut se faire par procuration. Ainsi, par exemple, nombreux sont les juifs qui acceptent le rôle de médiateurs en faveur de leurs voisins. Dans le contexte marocain, les lieux de visites les plus fréquentés sont évidemment les tombes des ancêtres (parents, grands-parents, etc.). Ces visites s'effectuent en général toutes les semaines le vendredi pour les musulmans et le samedi pour les juifs, ainsi que les jours de fêtes. Les « *ziyārah -s* » aux mausolées des saints protecteurs constituent la plus grande partie des pèlerinages locaux ou nationaux. Ils sont en général greffés non pas sur un calendrier officiel et orthodoxe, mais plutôt sur un calendrier religio-agraire.

En dernier lieu, on peut citer un autre type de pèlerinage qui s'effectue notamment sur des sites naturels « sacrés » à vocation magico-religieuse, à savoir les grottes, les sources, les rochers, les montagnes, etc.. Notre lieu de recherche, *Kaf lihūd / Kaf lmūman*, en fait partie ; ce type de pèlerinages nous intéresse davantage, car souvent anonyme ce type de sites (saint) a plus d'une signification. Il englobe à la fois le sacré, le culturel et le social, mais cache également une réalité religieuse et historique souvent ignorée.

3.3.1.2 « *ziyārah* / Ḥilūlah », rites et fonctions

La « *Ziyārah* / Ḥilūlah » est considérée comme un voyage émotionnel qui se prépare minutieusement dans le but de sublimer l'âme. Elle consiste souvent en un déplacement physique qui prend de l'ampleur et devient un péril à franchir.

À cet égard, la *ziyārah* se construit autour de plusieurs rituels communs :

- La « *N-niya* », la bonne intention, est la première règle pour une *ziyārah* réussie.
- Une purification : physique (bain rituel) et psychologique (le jeûne).
- Préparation à la rencontre avec le sacré (*Baraka*) : un saint, un sanctuaire, un tombeau, une source, une grotte...
- Des offrandes : sacrifices d'animaux ou dons naturels.
- Un plat rituel commun : « *ma'arūf* ».

Dans le contexte marocain, le rituel est très souvent lié aux raisons qui justifient l'invocation du saint. Les rites de la *ziyārah* sont donc différents selon la nature des demandes.

Ainsi, près de la ville de Séfrou dans la grotte dite *Kaf lihūd / Kaf lmūman*, - nos informateurs nous confirmaient que le rite consistait, pour les juifs comme pour les musulmans, à déposer des denrées (eau, huile, lait...) ou des objets (pièces d'argent, bijoux,...) dans un coin de la grotte dans le but de capter la *baraka* et ainsi s'assurer la guérison, la fortune ou la réussite d'un projet plus particulier.

À Meknès, le saint *Moulay Ahmed El Ouazzani* aurait été un paralytique qui se déplaçait en volant dans les airs. De nombreux malades atteints de troubles neurologiques s'y rendent et y séjournent sept nuits et sept jours pour retrouver l'usage de leurs membres.

Sidi Makhoulf, un saint enterré à Rabat, serait un juif converti à l'islam. Il aurait marché sur les eaux du *Bou-Regreg*. Aussi est-il vénéré pour ses capacités à soigner les paralysies des membres. Le rituel consiste alors à se frictionner quotidiennement avec l'eau du sanctuaire jusqu'à complète guérison.

De même, les femmes des deux communautés feront des pèlerinages communs dans le but de trouver des remèdes à la stérilité et dans l'espoir d'avoir un héritier. Le rite pourra consister alors à passer un nombre donné de journées sur les lieux du pèlerinage, à multiplier les invocations en faveur du repos de l'âme du saint, ainsi que les offrandes (bougies, animaux, parfums, argent, etc.).

De nombreuses jeunes filles se rendent également sur les lieux de pèlerinage dans l'espoir de trouver rapidement un mari en priant pour le saint.

C'est également par la *qasida* (ou *piyyut*), long poème chanté par l'ensemble des fidèles, que le rituel s'accomplit.

À cet égard, la présence plus que millénaire des deux communautés sur un même sol et la présence d'une situation linguistique caractérisée par le phénomène de la « diglossie » sont aussi des éléments d'intégration et de rapprochement culturel au Maroc. Ainsi, chaque communauté jouit de sa propre langue officielle (arabe ou hébreu), et partage en même temps avec les autres un dialecte commun (dialectes arabes, judéo-arabes, berbères) qui est l'outil de la communication quotidienne.

Ainsi, l'intégration sociale des juifs dans la cité musulmane a favorisé la création d'un espace linguistique commun, le « judéo-arabe » et/ou « judéo-berbère ».

Les poèmes hagiographiques « *piyyut* » chantés dans les *ziyārah-s* sont souvent exprimés dans un langage symbolique commun aux juifs et aux musulmans et porteur de valeurs, de codes et de symboles religieux et magiques.

L'analyse du matériel qui se trouve en notre possession - à savoir (récits) poèmes hagiographiques (*piyyut* et *qaṣida*), parties intégrantes des rituels de la *ziyārah* - nous montre de quelle façon les deux langues se rapprochent et parfois se mêlent en puisant dans le même registre linguistique et symbolique. La baraka n'est en effet intelligible que dans un cadre culturel où les codes et les symboles sont communs.

Ainsi, la *ziyārah* devient à la fois l'expression et l'aboutissement spécifique de la conjugaison de plusieurs facteurs socio-culturels : rites agraires, cultes des saints, traditions et croyances « populaires », mysticisme (*soufi/kabbale*) et foires périodiques¹³⁴.

3.3.2 Pèlerinage commun, enracinement local et appartenance universelle

3.3.2.1 Espace local et espace universel

Le concept de l'espace au Maroc est fondé sur deux notions. La première est sa géographie sacrée qui correspond au monothéisme universel et qui place l'homme au centre de l'univers devant son créateur. Dans cette hypothèse, le sacré est ancré dans un espace sélectif à vocation référentielle (la Mecque et/ou Jérusalem).

Contrairement à cette vision « orthodoxe » sélective qui limite les repères sacrés pour le contrôle du rite, l'imaginaire populaire a tendance à multiplier les lieux sacrés à l'infini dans le but d'appriivoiser son propre environnement. Le nombre important de saints vénérés dans une petite localité telle que Séfrou en est l'exemple par excellence (*Sidi 'Ali Bouserghin, Lala shafia, kaf lihūd / kaf lmūman, etc.*).

Très souvent, les croyances populaires localisent simultanément l'emplacement du tombeau du même saint dans plusieurs localités. Dans notre cas de figure, la grotte *Kaf lihūd / Kaf lmūman* abrite la baraka de *R. Amram Ben Diwan* pour les juifs, alors que pour les musulmans elle abrite le tombeau du prophète Daniel.

Pour les Marocains, l'espace sacré, sanctuaire d'un wali, a une valeur existentielle. En effet, il permet aux hommes de se fixer des repères et de mieux tisser leurs liens sociaux.

¹³⁴ Reysoo, Fenneke. op. cit., p. 28.

D'un point de vue sociologique, le pèlerinage (le sanctuaire) est l'espace de socialisation des femmes par excellence. En effet, si les lieux de culte (synagogues / mosquées) appartiennent – *a priori* – au monde des hommes, c'est à travers les pèlerinages que les femmes marocaines accèdent au religieux, au social et au ludique.

Ainsi, la géographie sacrée judéo-musulmane au Maroc en général et dans la région de Séfrou en particulier est avant tout une géographie identitaire. Le pèlerinage intercommunautaire montre l'appartenance plus que millénaire des communautés. Il renforce le sentiment de partage et enrichit l'enracinement identitaire. En définitive, si le pèlerinage était hier (au Maroc) un moyen d'intégration et d'équilibre social dans un système stratifié, il devient pour les juifs aujourd'hui (en diaspora) un signe de résistance face à l'hégémonie culturelle *ashkénaze*. Ainsi, le pèlerinage chez les Marocains en Israël devient aujourd'hui un signe de confirmation identitaire d'origine dans un monde multiculturel en compétition¹³⁵.

3.3.2.2 Temps local et temps universel

En effet, la notion du temps dans l'imaginaire judéo-musulman au Maroc a de multiples connotations : le temps sacré, le temps magique, le temps profane, le temps eschatologique, le temps local, le temps universel, le temps irrationnel, le temps réel...

L'imaginaire populaire des Marocains au XIX^e siècle, sacré par essence, se fonde essentiellement sur deux notions-clés de temps. D'un côté, un temps rationnel, universel, géré par un calendrier religieux orthodoxe bien défini, avec le temps des prières, le temps des fêtes « officielles », le temps de repos, etc. On trouve, d'un autre côté, un temps irrationnel à connotation magico-religieuse, représenté à travers le temps local lié au cercle écologique des sécheresses, des crises, des disettes, des famines, des maladies, des guerres, mais aussi des présages, des divinations, des rêves, des visions oniriques et des pèlerinages.

De tous les temps qui existent, le temps « irrationnel » domine l'imaginaire traditionnel marocain. En effet, si ce dernier défie la raison, c'est parce qu'il rejette la rigidité du temps linéaire qui limite le champ de la « créativité » populaire.

¹³⁵ Elbaz, Shlomo. 1999 « Les Maghrébins en Israël : identité, culture, intégration ». In ARIEL -, [En ligne] http://www.mfa.gov.il/MFAFR/MFAArchive/1990_1999/1999/2/Les%20Maghrebins%20en%20Israel (13 novembre 2008)

Le temps des pèlerinages secondaires¹³⁶ judéo-musulmans ne peut s'inscrire que dans la logique du temps local puisqu'il répond avant tout à des exigences de nature sociale.

Dans les légendes hagiographiques locales, on constate que la loi du temps est relative et qu'elle est largement maîtrisée par les saints. Plusieurs récits oraux soulignent ce phénomène et témoignent du déplacement d'un saint d'un point géographique à un autre en l'espace d'un clin d'œil (temps irrationnel). D'autres récits évoquent le pouvoir du saint de stabiliser les vagues de la mer, le débordement d'une rivière ou même d'arrêter le soleil dans le but de prolonger la journée pour un enterrement juif.

La désacralisation du monde est un phénomène relativement récent¹³⁷. L'imaginaire traditionnel marocain ne se reconnaît pas catégoriquement dans cette division dualiste rigide (sacré/profane), mais plutôt dans une sacralité relativement « généralisée » et à double sens où le rationnel et l'irrationnel coexistent et se complètent

¹³⁶ Ici on oppose la Ziyārah secondaire (saints) à la Ziyārah majeure (*al-hajj* en Terre sainte) ; l'aspect local contra l'aspect universel.

¹³⁷ Eliade, Mercie, 1965, *Le sacré et le profane*, Paris : Gallimard, p 19.

Chapitre 4 : Lecture analytique de deux textes (*Piyyut* et *Qasida*)

4.1 *Piyyut* judéo-arabe

4.1.1 Rabbi Raphael Moshe Elbaz (Grand Tzadik juif)

Rabbi Raphael Moshe Elbaz est natif de la petite ville de Séfrou, jadis la petite Jérusalem marocaine, qui se situe à quelques 30 kilomètres de la ville royale de Fez. Il est né en 1823 (m.1896), durant une période très sensible de l'histoire du royaume en général et de la communauté juive en particulier.

Il a ainsi assisté aux grandes mutations de la société et a été témoin de profondes transformations.

Rabbi Elbaz, originaire de la ville côtière d'Essaouira, appartient à une grande famille d'érudits marocains. Ses ancêtres descendaient dans la région de Séfrou au temps de Moulay Er-Rachid vers le milieu du XVII^{ème} siècle.

Raphael Moshe Elbaz est avant tout un grand rabbin talmudiste connu pour ses nombreux commentaires, dont notamment la loi de Moïse « *Halakha le-Moshé* » et Sion en justice « *Tsione Ba-Michepat* ».

Il a également occupé des responsabilités communautaires et exercé le métier de juge (*Dian*), donnant des consultations juridiques, « *Taqanot* » et « *responsa* », sur différents sujets sociaux et religieux, notamment sur les règles de l'abattage des bêtes, le mariage, le divorce et autres questions relatives à la vie communautaire de Séfrou.

Rabbi Moshe Elbaz est aussi considéré comme un homme pieux que la communauté a élevé au rang de grand saint du pays. N. Stillman rapporte, dans ses recherches de terrain sur la communauté juive de Séfrou, la façon dont la mémoire populaire à Séfrou jusqu'en 1970 continuait toujours à raconter des récits hagiographiques sur les prodiges et les miracles de ce grand rabbi saint.

Dans sa classification typologique des saints du Maroc, le grand spécialiste Isasher Ben Ami nous rapporte également ce fait et confirme la haute place de Rabbi Moshe Elbaz à Séfrou.

De plus, cet homme était aussi un poète et un grand chanteur réputé pour ses chants liturgiques de louange du créateur.

En effet, c'est dans le cadre des soirées-*baqashot* (supplications) au cours desquelles on chante les *piyyutim* pour la gloire du Dieu, que ce poème était souvent chanté. Ces soirées de récitations et de chants avaient lieu le vendredi soir, durant la nuit. Cette poésie mystique a pour vocation première d'éveiller l'âme à la méditation sur l'exil, la perte et la délivrance, ainsi que l'avènement des temps messianiques.¹³⁸

La tradition orale rapporte que le Rabbi côtoyait les mosquées de la ville de Séfrou pour s'inspirer des mélodies¹³⁹, des paroles et des thèmes religieux auprès de ses concitoyens musulmans ; « Il arrivait parfois que lorsque le *muezzin* appelait à l'aube du haut du minaret et psalmodiait des prières, le rabbin lui répliquait de sa fenêtre en tonnant des *baqqashot* en langue arabe. L'imam se taisait alors pour entendre ses propos ¹⁴⁰ ».

4.1.2 Présentation du *Piyyut* dialectal

Définition d'un *Piyyut* :

Le poème présenté est un poème dit « *Piyyut* », en hébreu פיוט. Un *piyyut* (plur. *Piyyutim*) est un poème lyrique et liturgique généralement destiné à être chanté ou récité pendant l'office. Cette forme littéraire judéo-arabe a connu un intérêt bien particulier chez les poètes juifs marocains.

En fait, le terme « judéo-arabe » désigne communément l'ensemble des dialectes parlés par les juifs arabophones en Orient et en Occident musulmans. Il ne constitue pas un parler unique commun mais plutôt un des usages dialectaux aussi divers que ceux qui caractérisent les différents groupes arabes.

D'un point de vue historique, on peut distinguer trois grandes périodes durant lesquelles ce type de poésies a évolué, à savoir :

1. La période dite des *piyyutim* anonymes
2. La période classique
3. La période de l'âge d'or andalou

¹³⁸ Zafrani, Haim, op. cit., p.309

¹³⁹ Shetrit, Joseph. 1981, « Eléments d'une poétique judéo-marocaine, poésie hébraïque et poésie judéo-arabe au Maroc », in *Identité et Dialogue*, La Pensée Sauvage, Saint-Etienne, p.56

¹⁴⁰ Meyer Nezri. 2004, « Les connexions entre les qasida-s hébraïques et arabes du genre *malhoun* au Maroc », in *Présence juive au Maghreb*, Bouchene, Condé-sur-Noiroit, p.478

1- L'époque des *piyyutim* anonymes correspond à la période mishnique et à la rédaction du Talmud. Ainsi donc, elle couvre la période allant du I^{er} siècle au V^e siècle. Certains de ces poèmes étaient attribués à des rabbins comme Rabbi Y Ben Zakai ou Rabbi S. Shiméon.

Les caractéristiques de cette production sont :

- L'absence de rimes
- Une langue claire et pure
- Un rythme particulier

2- La deuxième période est la période classique, qui s'étend du VI^e siècle au XI^e siècle. Elle coïncide avec la montée de la civilisation Arabo-musulmane, notamment au *Machrek* (orient Arabe). C'est en effet au X^e siècle que la poésie liturgique va connaître un essor remarquable et ainsi demeurer liée aux noms de Saadia Gaon et Yossé Ben Yossé.

3- La troisième période correspond à la période de la civilisation Arabo-musulmane en Andalousie musulmane. Elle est souvent considérée comme l'une des périodes les plus brillantes dans l'histoire de la culture Judéo-Arabe.

Dans cette Andalousie tolérante et propice, la poésie liturgique atteint son apogée grâce à des poètes célèbres comme Ibn Shaprut, Ben Saruq ou Ibn Izra.

S'il est vrai que la poésie liturgique Andalousie a dépassé la notoriété de celle du *Machrek*, les œuvres de ces poètes-là sont restées une référence pour les siècles à venir. Le *piyyut* fait partie intégrante d'un grand registre littéraire, à savoir la culture populaire dialectale. La poésie judéo-marocaine, en plus de couvrir une variété extrême des thèmes et des sujets, a également une variété de discours qui reflète la stratification de la communauté judéo-marocaine du XIX^e siècle, à savoir l'élite intellectuelle, les hommes peu lettrés ou encore les femmes et les enfants illettrés¹⁴¹.

En effet, comme la *qasida* musulmane, ce poème judéo-arabe (*piyyut*) fait l'objet de notre étude. Il est apparu dans l'une des périodes les plus sombres de l'histoire du Maroc, caractérisée par des famines, des guerres civiles et les épidémies. Il apparut également lors

¹⁴¹ Shetrit, Joseph, op. cit., p. 47

des incursions européennes en Afrique du Nord, notamment l'occupation française de l'Algérie.

En fait, les deux poèmes (*piyyut* et *qaṣida*) reflètent ce désarroi de la société dans un Maroc agonisant ; c'est dans ce contexte de la fin du XIX^e siècle caractérisé par un climat d'effervescence religieux intense (messianiques et kabbalistes), que l'on va tenter de comprendre la proximité des deux communautés à travers ces deux poèmes présentés.

4.1.3 Analyse du *Piyyut Judéo-Arabe*

« *khayrāt al khāliq* » de Rabbi Raphael Moshe Elbaz

1) Oh mon Dieu et le seigneur de mon aspiration

Oh celui qui créa les corps.

C'est toi qui t'es occupé de la nourriture de tes serviteurs.

C'est toi qui m'accorde ma nourriture pendant toute ma vie

Comme tu as nourris tous tes serviteurs.

2) Ta clémence me couvre même pendant ta colère.

Accorde-moi ta grandeur et ta gloire.

Ton œuvre est bien visible avec des miracles

Tu (nous) as accordé ta bonté illimitée

Mes paroles ne peuvent point décrire ta gloire et ta splendeur

3) J'en ai marre de tout ce monde !

Le monde est rempli de plantes et d'arbres pleins de fruits,

C'est un vrai plaisir pour l'œil et un régal pour l'âme.

C'est un devoir de remercier Dieu avec des prières, le seigneur de tout le monde !

4) Oh mon Dieu, l'éternel !

J'attends ta délivrance pour mon cœur. Pour que je puisse me reposer et me calmer

Aie de la compassion pour mes souffrances,

Accorde-moi ta clémence et ton amour.

Essuie mes larmes avec ton grand pardon

Guéris mon cœur et mon existence.

Ma patience est à bout

5) Ta parole agréable m'a guéri

Ta gloire et ton règne se voient dans tout le monde

Et ton nom se glorifie au milieu de la ville de la paix.

Je suis au sein de ton enceinte et

Je retourne à ton obéissance et à la prière

Comme j'étais avec les miens sans inquiétude

Rabbi Raphael Moshe Elbaz fait de son poème le lieu d'un éloge à la « miséricorde », à la « gloire » et à la « splendeur » de Dieu. Il écrit sans règles préétablies et semble donner à sa plume le mouvement de son âme. Nous verrons que c'est exactement la même dynamique qui anime nos deux poètes. Ils écrivent au gré de leur inspiration une poésie populaire aux accents mélancoliques. Nous avons subdivisé le texte en plusieurs parties, pour les besoins de l'analyse, tout en constatant que les différents thèmes abordés par le poète se recoupent continuellement.

1) Le Seigneur est source d'espoir, il est au centre des attentes.

Il est le plus à même de répondre à des sollicitations, il garantit l'espérance d'une vie meilleure.

Le rabbin expose les bienfaits de Dieu sur ses créatures, l'omnipotence de celui qui « créa les corps », la clémence de celui qui apporte subsistance à tous ses serviteurs. Dieu est celui qui nourrit sa créature durant son existence entière. Ainsi, le poète exprime la puissance d'un Dieu créateur qui serait à l'origine de l'existence du corps, de la vie et de la survie du corps de ses serviteurs.

L'idée du monothéisme est naturellement très présente. Dieu fait ainsi preuve de générosité envers « tous » en octroyant de la nourriture à l'ensemble de ses serviteurs. Il semble être le seul en mesure d'accomplir ce travail ou cette œuvre. Bien sûr, ces considérations sur Dieu sont présentes dans le Pentateuque où les Écritures inspirent le poète et lui donnent accès à Dieu. Cette générosité de Dieu face aux démunis est un élément central des deux poèmes où Dieu est Sauveur et Pourvoyeur.

2) Le rabbin poursuit son apologie à travers un exposé de quelques attributs de Dieu. Il dresse le portrait d'un Dieu dont la clémence n'a pas de limite, une clémence qui aurait devancé ou « couvert » sa colère. C'est un Dieu Grand et Glorieux dont les caractéristiques magnifiques semblent se manifester de façon évidente à travers les « miracles », c'est-à-dire à travers des phénomènes extraordinaires de la nature que la volonté de Dieu commande. Son œuvre est « bien visible » car les miracles se donnent à voir dans l'espace public, aux yeux de tout le monde. Les miracles semblent s'accorder avec des dons accordés par Dieu : « tu nous as accordé ta bonté illimitée ».

L'édification de Dieu trouve rapidement ses limites dans le discours, car le verbe semble incapable de « décrire » la « splendeur » de Dieu. Il y a, selon Rabbi Raphael, une

impossibilité à rendre compte de la magnificence de Dieu, de sa nature intrinsèque et sublime, à travers des mots. Le langage n'est point à la hauteur de la nature divine qui semble transcender toute norme humaine, tout « moyen » humain. On ne peut atteindre Dieu à travers la parole. Il y a là des problématiques typiques de la religion juive qui s'articule autour de la thora, de la « parole de Dieu » comme intermédiaire entre l'infini et l'homme.

3) Ces vers peuvent paraître contradictoires, c'est pourquoi il faut établir deux niveaux de langage. En effet, le rabbin déclare brusquement qu'il en a « marre » de ce monde, tout en poursuivant sur ses bienfaits somptueux. Il use d'un langage argotique, sans prendre trop de précautions.

En réalité, dans le premier vers, le rabbin fait allusion au « bas monde » et à ses vicissitudes. Il s'exclame dans la langue de la rue. Il est las et exaspéré par les difficultés de la vie sur Terre et se plaint d'un mal-être « mondain ». En revanche, il reconnaît en parallèle que le monde, la Terre, est une source de richesse et de beauté. La nature en elle-même, celle que Dieu a créée, est digne d'être saluée dans ce qu'elle comporte d'agréable et de plaisant, à la fois pour les sens et pour l'intelligence : « un vrai plaisir pour l'œil et un régal pour l'âme » affirme-t-il. La nature et ses beautés réjouissent la vue et l'esprit. Le rabbin semble faire allusion ici au processus de contemplation, qui consiste à observer et admirer de près les éléments de la nature afin d'y saisir l'empreinte d'un Créateur ou d'un « architecte » de l'Univers. Il déclare en effet, directement après avoir fait l'éloge des bienfaits de la nature, qu'il est un « devoir de remercier Dieu avec des prières » tout en précisant qu'il est le Dieu de « tout le monde ».

Ainsi, reconnaître la richesse et la générosité de la nature, créée et offerte par Dieu, permet ou plutôt doit permettre de glorifier et de remercier Dieu. La gratitude, face à sa générosité universelle, semble être un impératif. Remercier le seigneur du monde avec des « prières », c'est reconnaître ses bienfaits innombrables et lui faire « justice ».

Le rabbin vit donc dans une espérance eschatologique, il semble souhaiter la venue de la fin des temps en même temps qu'il est fasciné par le monde. D'une part il est en attente de quitter le monde « d'ici bas », empli de conflits et de souffrances, pour atteindre - sans doute - une sérénité auprès de Dieu. D'autre part, bien qu'il aspire à quitter ce monde qui le dépote, il ne peut s'empêcher de voir dans la nature la marque évidente et généreuse de Dieu, Dieu unique de l'humanité toute entière. Le rabbin confirme l'idée annoncée plus haut d'un monothéisme exclusif.

En réalité, à mesure qu'il affirme l'Unicité divine, le rabbin semble vouloir donner aux hommes une sorte d'égalité ontologique. En effet, il semble établir l'identité de Dieu en concordance avec l'identité d'une humanité logée à la même enseigne.

Le rabbin paraît rassembler tous les hommes sur une même « échelle » d'appréciation, car tous sont les créatures d'un Dieu unique, générateur de vie et pourvoyeur de bienfaits. Nous verrons plus loin que c'est avec le même vocable que Sidi Kaddour se représente Dieu et l'humanité.

4) Si le rabbin commence la partie précédente avec une exclamation exaspérée (« J'en ai marre ! »), il débute ce vers avec une interjection pieuse et suppliante : « Oh mon Dieu, l'Eternel ! ». Une interjection est une catégorie de mots invariables permettant au sujet parlant d'exprimer une émotion spontanée, il est ainsi très courant dans la littérature religieuse où l'on s'adresse directement à Dieu, aux croyants, etc.

Le rabbin fait appel à Dieu dans une phrase qui semble contenir à la fois espérance et abattement. L'homme est dans l'expectative d'une « délivrance » de son « cœur » qui puisse l'apaiser. En réalité, le rabbin demande une délivrance de ses maux intérieurs qui semblent le tourmenter et le faire souffrir. Il cherche à calmer cette agitation inquiète et douloureuse, qui sans doute est liée à une existence difficile, à une époque où les conflits religieux et ethniques font rage.

Le rabbin demande à Dieu d'avoir de la compassion pour sa situation, il implore son secours de même que son amour et son pardon. Il supplie Dieu afin qu'il le guérisse de ses maux, qu'il le sauve d'une situation existentielle difficile.

L'intervention de Dieu est salvatrice sur deux points : premièrement, dans un monde bouleversé par des luttes intestines ou des guerres de territoires, il peut apporter la paix, ou un certain répit, qui sera profitable aux hommes. Deuxièmement, Dieu peut intervenir dans le cœur de l'individu pour y mettre tranquillité et quiétude. Le rabbin supplie Dieu de bien vouloir lui accorder ses dons et fait appel à ses facultés les plus charitables.

Dans le texte, il est question d'une guérison, le poète se sent malade : il souffre d'une situation réelle, objective (sociale), mais aussi subjective où s'entremêlent quête mystique et sentiment de déréliction. Il pleure de désespoir et supplie Dieu de venir à bout de ses larmes à travers une rédemption que Lui seul peut accorder.

Le rabbin espère et place une certaine confiance en la charité divine, or il déclare tout de même être « à bout » d'une patience sans doute malmenée par la dureté de son milieu. C'est ainsi que d'un vers à l'autre, le ton semble tantôt confiant, c'est-à-dire dans l'expectative d'une résolution, tantôt désespéré. Le sentiment d'être abandonné par Dieu n'est pas clairement formulé, mais entre les lignes nous pouvons déceler une sorte d'abattement et de solitude morale qui pousse à croire que le poète est dans une crise intérieure, une crise mystique.

5) Les derniers vers du poète adoptent un ton plus optimiste, où clairement le poète juif se dit « guéri » par la parole de Dieu, c'est-à-dire à travers les prières et les supplications. La dérélition n'était alors que passagère, capricieuse, et l'on voit se dessiner à nouveau une passion pour Celui qui est capable de toute chose, Celui par qui la paix dans le monde arrive. Le poète fait l'éloge de cette capacité pour Dieu à apporter la sérénité dans une cité destinée à vivre en paix et en harmonie avec les siens et avec les autres.

Le poète juif semble apaisé par son chant, il est désormais au sein de « l'enceinte » de Dieu, protégé de tout danger, préservé de la discorde civile, des conflits armés, mais aussi des tensions intérieures. Il retourne en effet à sa « quiétude » originelle, avec les siens, avec sa famille et ses proches ou alors avec les autres poètes et chantres, afin de poursuivre sa tâche de glorification à travers l'obéissance et le culte. Ces vers donnent à voir un retour au calme, après une période terrible de désarroi, autant extérieur qu'intérieur.

C'est ainsi que le poète semble revigoré par ses supplications, car une fois guéri par la parole de Dieu, après avoir déversé verbalement sa souffrance, un calme apaisant le gagne et lui permet de poursuivre sa vie.

4.2 Qaṣida dialectale soufie

4.2.1 Sidi Kaddour Al Alami (grand saint Musulman)

Sidi Kaddour Al Alami, mieux connu historiquement sous le nom de « *Sidi Abdelkader ben Ahmed ben Qassem Al Idrissi Al Alami Al Hamadani* », est natif de la ville de Meknès (né en 1742 et décédé en 1850).

Malgré son analphabétisme apparent, Sidi Kaddour Al Alami a côtoyé les grands savants et *fuqaha*¹⁴² de son temps, à savoir le grand savant *Al Baqali Al Moukhtar Sidi Ali Ben Abderrahmane* de Fez, le juge *Hammad Al Maknassi*, Cheikh *Badr Ed-din* ainsi que *Moulay Tayyeb Al Wazzani*. Ainsi, Sidi Kaddour Al Alami figure parmi les plus grands poètes soufis et grands juristes marocains. Il a fondé la *zaouïa* « *soufi Alamiyyin* » à Meknès, qui est devenue la *zaouïa* du *Malḥoun*.

Selon les témoignages, Sidi Kaddour Al Alami aurait vécu environ 120 ans. Il a ainsi été l'observateur attentif des grands changements dans l'histoire du Maroc du XIX^e siècle et assisté aux règnes de plusieurs sultans marocains, notamment ceux de *Moulay Abdellah*, *Sidi Mohammed ben Abdallah*, *Moulay Yazid*, *Moulay Sliman* et *Moulay Abderrahman ben Hisham*.

Moulay Abderrahman ben Hicham avait une amitié bien particulière envers notre grand *wali*, durant sa vie et après sa mort. Ainsi, à sa mort, Moulay Abderrahman ben Hisham adressa une lettre personnelle à son *Quaïd Jillali Ben Bou'azza* de Meknès, en lui ordonnant d'exprimer ses condoléances auprès de la famille du saint et de bien prendre en charge la protection et le fonctionnement de sa *zaouïa*.

S'il est vrai que Sidi Kaddour Al Alami est un grand saint soufi, il fut également un grand poète. Sa production littéraire est très riche et abondante mais malheureusement peu de sources sont parvenues jusqu'ici. Malgré sa notoriété dans le monde du *Malḥoun*, peu de chercheurs se sont penchés sur la vie et sur les œuvres de Sidi Kaddour.

L'héritage littéraire de notre grand saint poète se subdivise en deux catégories essentielles : il existe d'une part le registre des poèmes dits « *'ashaqi* », poèmes exprimant l'amour consacré

¹⁴² Un *Faqih* signifie « un expert en loi musulmane », en arabe

à la femme, et d'autre part le registre consacré aux supplications et à l'amour de Dieu appelé «*Tawwassul*». La première époque de sa vie correspond à sa jeunesse et la seconde à sa maturité intellectuelle et spirituelle. En fait, même s'il a excellé dans le genre littéraire dit « amoureux », cette conception pure de l'amour céleste a valu à Sidi Kaddour Al Alami l'auréole de la sainteté.

Une des chansons les plus connues de son registre est « *Yā Krīm l'kourama ghītna b'farāj* », considérée comme la *Qaṣida* « *Tawwassul* » culte de tout temps. C'est une *Qaṣida* qui implore à la fois la grandeur du Dieu et qui reflète la détresse d'un grand homme de son temps face au danger éminent étranger qui guettait le pays. C'est d'ailleurs pour sa valeur « historique », comme témoin de son temps, que notre choix s'est porté sur ce poème comme objet d'étude.

4.2.2 Présentation du *Qaṣida* dialectale soufie

Définition d'une *Qaṣida* :

La *Qaṣida*, en Arabe قصيدة, est une forme de poésie originaire de l'Arabie préislamique. *Ibnou Quatyba* (IX^e siècle), dans son ouvrage « *Kitab al-shi'r wa-al-shur'ara* » (Livre de la poésie et des poètes), nous révèle que la *Qaṣida* se déroule à travers trois étapes. Tout d'abord avec une ouverture nostalgique dans laquelle le poète évoque des souvenirs d'un passé plein de nostalgie et de douleur, puis avec un long voyage où le poète va endurer une série de dangers dans sa quête de la bien-aimée et enfin la présentation par le poète du message ultime de son poème, qui est souvent une louange à la tribu.

L'ère Arabe préislamique est considérée comme une période de poésie par excellence où chaque tribu est représentée par un poète qui prend souvent le rôle de l'ambassadeur ou de porte-parole de sa tribu et qui défend ses intérêts dans de grandes manifestations comme celle de la grande foire d'Arabie « *'ukād* ». Chez les Arabes, la récitation de poèmes fait traditionnellement partie des cérémonies, des célébrations et des spectacles profanes. Il est d'usage de chanter des poèmes savants, de formes complexes, aussi bien que des vers de la poésie populaire.

Le Coran est généralement psalmodié à haute voix et cette récitation publique fait souvent appel aux variations mélodiques de la musique arabe. Les supplications et chants religieux de la musique islamique empruntent davantage encore au système musical, tout en mettant en valeur le texte de façon comparable à la récitation du Coran.

M.T. Buret, dans son article intitulé « *Sidi Qaddur el-'Alami* » paru en 1938, fait une distinction nette entre la *Qasida* classique et la *Q'sida*¹⁴³ marocaine qui la décrit comme une poésie populaire composée de strophes avec rimes et refrain¹⁴⁴ ; par ailleurs, dans le contexte marocain du XIX^e siècle jusqu'à aujourd'hui, le mot *Q'sida*, « dans le langage populaire marocain, a un sens très large. Il s'applique à tout long récit et, suivant le sujet traité, peut se traduire par : chanson de geste, complainte, cantilène, débat, etc. »¹⁴⁵

En fait, ce genre littéraire très répandu et très apprécié dans toutes les communautés, qu'elles soient musulmanes, juives, Arabes, Amazighes ou Afro-marocaines ; il est souvent chanté dans un style dit *Malhoun*.

Le terme *malhoun* dérive certainement de la racine « *lahn* », qui signifie « mélodie » ; selon le grand spécialiste du *malhoun*, Abbas El Jirari¹⁴⁶, la première mention de ce terme nous vient d'un poème de *Mohamed Ben Ali Bou'mar* du XVI^e siècle (en 1519).

« *Yā Krīm l'kourama ghītna b'farāj* », est un poème du genre *tawassoul*¹⁴⁷ dont toutes les qualités et tous les noms de Dieu sont évoqués. C'est un poème lyrique qui se décline en une pénétrante invocation de la clémence divine, usant de fortes métaphores empruntées à la poésie arabe classique et au riche patrimoine populaire.

Les textes littéraires qui font l'objet de notre étude sont la reproduction d'une réalité sociale, mais ils portent aussi en eux-mêmes les labels d'une autre réalité culturelle collective, en qualité d'objets anthropologiques ; nos deux textes véhiculent donc une transmission des symboles, des mythes, des réactions et des comportements collectifs. Or, la saisie de cette réalité ainsi que sa profondeur réclament nécessairement une lecture anthropologique.

¹⁴³ Il existe une légère variation phonétique entre les deux termes, l'un arabe et l'autre marocain

¹⁴⁴ Buret, M.T. 1938, « *Si Qaddur el-'Alami* », in *Héspiris*, Vol. XXV –Fasc, Rabat, 1, p.85

¹⁴⁵ Jouin, Jeanne. 1959, « Un poème de Si Qaddour-el-'Alami », in *Héspiris*, Vol. XLVI –Fasc, Rabat, 1,2, p.87

¹⁴⁶ Jirari, Abbas El. 1970, *Ez-Zajal fil Maghrib, El Qacida*, librairie et-Talib éd., Rabat, p. 54

¹⁴⁷ *tawassoul* signifie « supplication » en Arabe

4.2.3 Analyse d'une *Qaṣida* dialectale soufie

(*Yā Krīm l'kourama ghītna b'farāj*) de Sidi Kaddour Al Alami.

1) Ô Toi le plus Généreux des généreux, apporte-nous le soulagement,
Jamais ne sera déçu celui qui croit en toi,
Nul autre dieu que Toi n'est Proche, Indulgent et Omniprésent,
C'est Toi le Bienveillant, le Juste, l'Adoré
Si, à l'unisson, tous Tes sujets exprimaient des vœux,
Avec équité et à l'instant, Ta bonté les exaucerait
Tel le feu du flambeau allumant la mèche de la bougie.
Jamais ne sera déçu celui qui croit en Toi.

2) Trouvera le salut et sera préservé celui qui cherche refuge chez Toi
Ô Seigneur, c'est Toi qui donne et c'est Toi qui reprend,
Ce n'est que par négligence que moi ton serviteur je suis dans le péché,
Mais je sais que Ta large bonté est éternelle,
Que le voile de ta lueur couvre misérable et bienheureux,
Que celui dont la prière est entendue se rapproche de Ta fortune et échappe au besoin.
Jamais ne sera déçu celui qui croit en Toi.

3) Si tous les êtres, Hommes, *diabls* et anges s'entendaient,
Ils ne délivreraient personne de Ta sentence
Et ne priveraient personne de Ta bonté et de Ton agrément.
Dans tout l'univers, les hommes et les choses
Ne perçoivent que Ton trône flamboyant et tenace.
Ta récompense atteindra le fidèle,
Alors, garnis mon âme comme Tu as embelli la nuit par les astres.
Jamais ne sera déçu celui qui croit en Toi.

4) Celui que Tu assistes et que Tu guides ne verra plus le mal
Par ceux qui savent, Prends ma main,
Réponds à ma prière, Seigneur,
Soulage l'angoisse de ma solitude, Tu es mon seul soutien,
Nul philosophe ou souverain, nul tribun ou sage ne peut le faire,

Nul vizir et nul brave,
Sauf Toi, très Puissant, Toi la source de toute fierté.
Jamais ne sera déçu celui qui croit en Toi.

5) Tu es au courant de tout ce que je cache,
Tu connais les secrets de mon cœur,
Alors, Seigneur, Pardonne mes péchés.
Qui épargne et aide les faibles comme moi,
Qui les sort de leur misère,
Sauf Toi, Seigneur, qui as sauvé Abraham des flammes.
Jamais ne sera déçu celui qui croit en Toi

1) Sidi Kaddour écrit un texte qui se veut être à la fois une œuvre littéraire et liturgique. Un poème et une prière à la fois, des vers et des supplications religieuses, à l'instar de rabbi Raphael. Le cadre du texte est « libre » et n'obéit à aucune structure particulière, si ce n'est qu'il fait intervenir un leitmotiv que nous étudierons plus bas. Nous avons là encore subdivisé le texte en plusieurs parties, afin de faciliter l'analyse comparative.

Le saint musulman débute par une interjection qui là aussi se veut très significative : il s'adresse directement à Dieu (*Yā Krīm l'kourama ghītna b'farāj*), il utilise un vocatif, en faisant appel à des attributs divins présentés dans le Coran. Contrairement au rabbin qui parle en son nom, le saint musulman utilise la première personne du pluriel et semble parler au nom de sa communauté, au nom des siens.

« Le plus Généreux des généreux » : un superlatif qui en dit long sur la nature divine qui dépasse notre seule compréhension. Ce Dieu généreux ne déçoit jamais car il répond à l'appel du croyant, et son indulgence n'a de cesse d'être activée par les supplications de ses serviteurs. Dieu est « proche », il est « omniprésent » et « bienveillant ». A l'instar du rabbin, notre imam fait appel à un dieu magnanime et omnipotent, noble et bon avec tous. Il exprime aussi un monothéisme absolu qui fait de Dieu l'Unique, le seul garant de la survie des hommes. Le saint semble très confiant en la miséricorde divine, car Dieu exauce les vœux de tous ses sujets :

« Si, à l'unisson, tous Tes sujets exprimaient des vœux, avec équité et à l'instant, Ta bonté les exaucerait ».

On peut bien sûr percevoir là une idéalisation de « l'activité divine ». Or, ce que le saint tente d'exprimer, c'est la volonté infinie de Dieu, sa capacité à faire l'infaisable ou l'impossible. Il use de métaphores pour faire valoir l'*efficacité* permanente, évidente de Dieu, son action immédiate, « tel le feu du flambeau allumant la mèche de la bougie ». Le saint affirme ainsi qu'il existe un lien de causalité entre la demande du croyant et l'offre du Seigneur. Nous retrouvons cette corrélation avec le rabbin qui, à travers la parole de Dieu, guérit de ses maux. « Trouvera le salut et sera préservé celui qui cherche refuge chez Toi ».

2) Après avoir dit de Dieu qu'il était Généreux, le saint lui reconnaît la capacité de reprendre ce qu'il a donné. C'est là aussi la marque de la volonté divine. Il semble ensuite tenir un discours de théodicée où il explique que seule sa propre volonté, ou plutôt sa « négligence », est à l'origine de ses péchés. C'est une façon de blanchir Dieu de toute accusation : le croyant est l'acteur de sa vie, il est responsable de sa situation morale. Heureusement, Dieu pardonne et ne déçoit jamais et par le « voile » de sa « lueur », il permet au croyant de se rapprocher de la félicité.

« Jamais ne sera déçu celui qui croit en toi » est un leitmotiv que l'on retrouve quatre fois dans le poème. Il marque sans doute l'optimisme du poète qui met en relief la magnanimité de Dieu.

3) Le saint émet à nouveau une hypothèse, afin de montrer l'omnipotence de Dieu :

« Si tous les êtres, Hommes, *diabls* et anges s'entendaient, ils ne délivreraient personne de Ta sentence et ne priveraient personne de Ta bonté et de Ton agrément. » C'est une fois de plus la volonté infinie de Dieu, Sa capacité à faire l'infaisable ou l'impossible que l'imam tente d'exprimer. C'est une métaphore (présente dans le Coran) qui a pour but de dire que l'*efficacité* de Dieu est permanente, évidente, que son action sur la vie humaine dépend d'une volonté sans borne. Depuis son « trône », depuis sa puissance, Allah émet sa « sentence » comme il l'entend. Il récompense comme il l'entend. Le poète est dans l'attente de cet « embellissement » que l'agrément de Dieu confère. Comme pour le rabbin, il est dans l'expectative d'une forme de purification.

4) Le saint poursuit sa supplication en demandant à nouveau l'assistance de Dieu, il jure « par ceux qui savent »¹⁴⁸ et demande à Dieu de le guider et de soulager ses maux, ses angoisses et sa solitude. Le poète souligne l'incapacité des gens de ce monde à changer la réalité sociale, politique ou spirituelle d'un individu ou d'une société, car Dieu seul est capable d'une telle action. A l'instar du rabbin, le saint musulman ne place sa confiance qu'en Dieu pour résoudre les problèmes.

5) Le saint termine son poème sur une note fermement positive, en faisant de Dieu son sauveur ultime. Il fait une fois de plus l'éloge de ses attributs sublimes et demande une rémission. A l'instar de Rabbi Raphael, il se montre « faible » et misérable, puis se compare au prophète biblique et coranique Abraham, que Dieu a éprouvé avant de le sauver des flammes. *Ibrahim*, le « bien-aimé » décrit par le Coran, a fait preuve de patience avant d'être récompensé.

Le poète termine en affirmant une dernière fois « Jamais ne sera déçu celui qui croit en toi... », afin peut-être de raffermir sa foi et sa confiance en Allah.

Dans sa *Qaṣida*, notre poète s'adresse à Dieu à travers ses attributs sublimes ; il faut savoir qu'en Islam, Dieu doit être décrit tel qu'il s'est décrit lui-même à travers les versets du Coran. Ses noms (*asmaa Allah al housna*¹⁴⁹) et attributs ne sont certes pas « saisissables » pour l'intelligence humaine, limitée et faillible, or ils doivent être compris par le croyant comme des attributs nobles et élevés qui ne ressemblent à rien de connu. Ainsi, *in fine*, l'impossibilité d'atteindre Dieu, dans sa forme ou dans son essence, est là aussi une problématique commune aux deux religions.

Comme celui du rabbin, le poème de Sidi Kaddour est aussi un appel à la rédemption, le saint reconnaît ses fautes et demande humblement pardon. Ces vers donnent à nos deux poètes respectifs une dimension « fragile » où l'on a le sentiment qu'un homme demande à son Dieu sauveur de venir le consoler. C'est toute la vulnérabilité humaine qui se dessine à travers ces vers. Même si le thème du miracle n'est pas traité dans la *Qaṣida*, en revanche on peut affirmer que les « *Karāmāt*¹⁵⁰ » sont un élément incontournable de la vie des saints et mystiques musulmans.

¹⁴⁸ Il s'agit de la communauté des croyants, car c'est le même type d'expressions que l'on retrouve dans le Coran, les *oulémas* en arabe littéraire sont les doués de sagesse qui ont compris le sens de la révélation.

¹⁴⁹ *Asmāa Allah alhousnā* signifie « les noms sublimes d'Allah » et ils sont 99 (symboliquement)

¹⁵⁰ *Karāmāt* (pl. *Karāma*), signifie « prodiges » en arabe

4.3 Lecture comparative des deux poèmes judéo-arabes

D'un point de vue mythocritique, les deux textes s'articulent autour d'un ensemble de mythes.

Le premier mythe central et reconnaissable dans les deux textes est bien celui du « monothéisme exclusif ». Des éléments répétitifs se succèdent dans les deux textes à travers un ensemble de contributions, d'images allégoriques mais également et surtout à travers des noms sublimes (*asmāa Allah Alhusnā*) qui reflètent l'idée d'un Dieu unique puissant, généreux et sauveur mais qui règne sans partage.

C'est le dieu d'Ibrahim/Abraham, de Moïse et de Mohamad; un Dieu, actant opérateur, qui dispose des modalités nécessaires à la transformation de l'état (narratif) de la personne : le passage d'un être affamé à un être nourri mais aussi le passage d'un être misérable à un être réjoui.

Le deuxième mythe identifiable dans les deux poèmes est celui « du paradis céleste originel ». Face à une vie terrestre misérable, source de souffrance et de désarroi, l'idée d'une vie céleste meilleure est exprimée ici à travers une espérance eschatologique chez le rabbin ; par ailleurs elle est exprimée chez le saint musulman par le biais d'une espérance déchirante de délivrance.

En fait, cette idée de rédemption et de supplication était une tendance largement répandue au XIX^e siècle. D'abord comme une réponse objective à une société en décadence mais aussi comme un reflet d'une culture kabbaliste-soufie largement répandue, dont nos deux saints étaient des leaders incontestables. Selon les soufis et les Kabbalistes, la vie terrestre n'est que désolation et souffrance, alors que l'union avec l'éternel dans un paradis céleste est le but ultime.

La vision du monde que véhiculent et se partagent les deux textes s'articule autour d'une idée centrale, à savoir la notion d'un Dieu puissant face un être humain faible. A ce propos, les deux textes s'organisent autour d'un dynamisme qui se synthétise par une bipolarité : d'un côté une image positive d'un Dieu puissant, généreux et rédempteur et de l'autre une représentation d'un homme faible, corrompu, impuissant et malheureux.

Ainsi, l'ouverture des deux poèmes se fait par un appel de détresse «*Yā Ilāhī / Yā Karīm*», c'est une adhésion totale à Dieu, une soumission à sa gloire et à sa souveraineté mais aussi une reconnaissance absolue de la faiblesse de l'homme. En fait, un tel paradoxe correspond dans le système socioculturel marocain du XIX^e siècle, à l'image d'une société à la dérive, au mépris de soi et au rejet de cette situation de faiblesse.

Les deux textes reflètent également un autre aspect d'une vision du monde assez particulière et qui montre au fond une mentalité populaire largement répandue dans le Maroc traditionnel, mais qui a pu survivre jusqu'à nos jours : celle d'un monde habité non exclusivement par les humains mais bien partagé par d'autres créatures (les anges et les djinns).

Au Maroc et jusqu'à nos jours, on peut faire le pèlerinage d'un sanctuaire dédié au « roi » des djinns, notamment « *Sidi Chamharouche* » qui se situe dans la région de Marrakech. Cette idée peut paraître absurde, mais elle était (est) d'une grande importance dans le Maroc traditionnel car elle structurait non seulement le comportement des gens entre eux mais organisait également leur quotidien et leur conduite par rapport à leur entourage.

D'un point de vue historique, le courant de supplications et de contestations poétiques-religieuses populaires dans lequel s'inscrivent nos deux poèmes n'est pas un phénomène isolé. En effet, dès le XIV^e siècle, on assistait à la naissance d'un mouvement de contestation, né comme une réaction à une situation historique chaotique qui ressemblait beaucoup à celle du Maroc du XIX^e siècle. Ce courant est né surtout sous l'impulsion des « leaders » religieux populaires, souvent qualifiés d'extatiques « *majādīb* » ; une figure emblématique de ce courant historique est sans doute *Sidi 'Abd-er-Rahman al-Majdoub*, connu pour ses quatrains (constituant chacun une unité) à thème religieux, social ou politique, dans une langue très proche du langage parlé et qui s'apparente à celle du *malhoun*.

La poésie contestataire populaire (sacrée et profane) n'était pas non plus un phénomène tout à fait nouveau au Maroc du XIX^e siècle, mais bien un domaine fécond, large et profond couvrant tout le Maghreb. En effet, un bref détour dans le monde très vaste du champ de l'expression littéraire en arabe dialectal marocain, notamment la poésie dite *malhoun*, nous révèle dès le XIV^e siècle un très riche corpus en la matière.

Même si nos deux poèmes ne rentrent pas dans la catégorie des poèmes dits « de contestation politique », on peut dire avec certitude qu'ils s'articulent autour d'une approche religieuse et critique face à une société loin d'être parfaite. En effet, nos poètes « saints » font partie de cette catégorie de poètes religieux prêcheurs qui, tout en dénonçant une société en dérive, veillaient à la préservation de leurs communautés respectives.

A travers une lecture attentive, nous pouvons conclure que les deux textes se rapprochent sur plusieurs fronts : d'abord par rapport à la thématique centrale qu'ils abordent, mais surtout sur le genre littéraire dialectal dans lequel ils étaient articulés.

En abordant le thème de la supplication « *tawassul* », les deux textes exprimaient les préoccupations collectives et individuelles de toute une société. Les deux poèmes reflètent donc l'image d'une société dont les caractères sont altérés sous l'effet de la pression et l'intrusion européenne à travers différents faits : d'abord, les réformes économiques et sociales exigées par les puissances étrangères, mais aussi sous les effets directs des guerres internes, les guerres de succession, les famines et les épidémies. Les poètes ne ménagent pas leurs critiques tantôt directes tantôt implicites à l'encontre de leurs contemporains, car à leurs yeux, ceux-ci sont directement responsables de cette situation apocalyptique. C'est la bifurcation du droit chemin du Dieu qui a conduit la société à cet état de choses.

Comme on l'a évoqué plus haut, la fusion des structures mentales des communautés marocaines, toutes confessions confondues, est le résultat d'une longue évolution historique où plusieurs éléments culturels se sont mêlés, métissés et façonnés, notamment l'héritage oriental arabo-musulman, la richesse culturelle commune judéo-arabe du Maghreb et de l'Andalousie musulmane, ainsi que le patrimoine afro-méditerranéen.

Si la littérature écrite d'expression arabe classique et hébraïque s'adresse d'abord à une catégorie d'hommes lettrés, « la création littéraire dialectale, souvent orale, s'adresse, elle, à tout le monde, notamment aux catégories de la population insuffisamment alphabétisées¹⁵¹ ».

En définitif, le domaine de la littérature d'expression dialectale constitue un lieu privilégié d'un symbolisme culturel et d'un syncrétisme religieux qui se traduit souvent, comme c'est le cas de nos deux poèmes, à travers les mêmes mythes, la même vision du monde mais aussi à travers les mêmes formules incantatoires, les mêmes invocations, les mêmes appels aux saints et aux santons locaux. Cette analogie des structures mentales des populations juives et musulmanes - arabes et berbères - a donc donné naissance, au Maroc, à une littérature où le substrat culturel juif et l'héritage arabo-berbère s'associent en une création originale. Il est clair que nos deux poèmes sont l'exemple incontestable de cette originalité.

¹⁵¹ Zafrani, Haïm. 1998, *op.Cit.*, pp. XII-XIV

Finalement, comme on l'a vu, le poème de Sidi Kaddour présente des similitudes frappantes avec l'élégie du rabbin. Les textes s'articulent en effet autour des mêmes thèmes : l'adoration de Dieu, la supplication, le désarroi et la vulnérabilité. Les deux textes ont pour objectif d'implorer le secours de Dieu. Dans un environnement hostile où les luttes intestines, les conflits religieux ou nationalistes, ainsi que les invasions (européennes) font rage, rabbin et imam chantent la mélancolie et l'espoir presque à l'unisson.

Globalement, le saint musulman semble plus optimiste que le rabbin, quant à lui très mélancolique durant tout son poème. Il affirme n'avoir plus de patience, être « à bout ».

Sidi Kaddour, lui, semble moins abattu, moins meurtri par les épreuves. Il n'est pas atteint de cette déréliction, si présente dans le poème juif et dans l'ancien testament. Abandon de Dieu ou exil, des sentiments ou des faits typiques de l'histoire du judaïsme.

Par ailleurs, dans les deux poèmes, Dieu semble avoir le rôle d'un protecteur chez qui il faut se rendre pour se préserver de tout danger. Dieu constitue donc un repère solide, une sécurité sans failles face aux tourments de la vie. Les attributs qui lui reviennent ne sont que positifs et identiques et le lexique des deux textes dresse le portrait d'un Dieu bon et salvateur, un Allah guérisseur et rédempteur.

On peut voir, à travers ces deux textes en arabe dialectal, la connivence qui pouvait exister entre juifs et musulmans. Ils avaient un même système de valeurs et de représentations symboliques, un même Dieu, une même nation. Bien que les « communautés » fussent différentes, il semblerait justement que la solidarité et l'amour de la patrie - renforcée par l'intervention d'un danger extérieur - dépassent tout conflit religieux pour faire de la tolérance la valeur ultime inaliénable

Chapitre 5 : Conclusion

- Synthèse

L'analyse de l'identité collective au Maroc précoloniale m'a permis d'étudier trois objets anthropologiques essentiels à travers lesquels j'ai pu démontrer la pertinence du dialogue interculturel constant et l'enracinement identitaire collectif au-delà des frontières ethniques et confessionnelles.

J'ai analysé, tout d'abord, la vénération des saints au Maroc pré colonial qui se considère comme un champ culturel où juifs et musulmans se rencontrent, se côtoient et se reconnaissent.

J'ai été amené à mettre en évidence également la doctrine de la « *dhimma* » susceptible de gérer la présence des juifs au Maroc ; pourtant la réalité sociale et politique du Maroc étant très complexe il est apparu que les communautés juives n'ont pas toutes vécu selon le même modèle juridique ou dans les mêmes conditions historiques.

Finalement, l'analyse comparative des deux textes religieux judéo-musulmans nous a montré encore une fois la proximité et la fusion culturelle et le syncrétisme spirituel que les deux communautés judéo-musulmanes ont vécu dans ce Maroc précoloniale du XIXe siècle.

Ainsi, dans les sociétés multiethniques et multiconfessionnelles comme celle du Maroc précolonial ; l'appartenance identitaire demeure un champ sensible et un domaine fortement complexe ; car elle sollicite de l'individu une double démarche ; d'un côté, une loyauté envers sa communauté et ses spécificités et de l'autre côté, elle l'invite à un engagement active et une participation collective dans un but d'unité culturelle et d'intégration sociale.

En effet, le but ultime de ma recherche s'explique essentiellement par deux raisons ; tout d'abord, mon attirance par les questions du dialogue intercommunautaires dans les sociétés plurielles et multiethniques, mais également, ma profonde conviction de la place légitime des études des cultures qui contribuent sans aucun doute au dialogue des civilisations mais aussi à la résolution des conflits intercommunautaires d'hier et d'aujourd'hui.

- Les challenges

Durant mes recherches ; plusieurs difficultés se sont présentées à moi ; tout d'abord, l'absence des communautés juives dans leurs milieux originels. En effet depuis les années

soixante dix, la quasi totalité des juifs marocains ont pris la route de l'exil. C'est ainsi que, mon travail est devenu principalement un travail d'analyse des textes, des archives et des récits oraux collectés. Par ailleurs, des travaux « de terrain », notamment des communautés contemporaines (diaspora juive marocaine en France et en Israël) m'ont permis de contourner certaines difficultés.

La deuxième difficulté qui m'a fait face réside dans le fait que quand il s'agit des sources de l'histoire sociale du Maroc du XIXe siècle, on est confronté à des observations sommaires des voyageurs aventuriers, des émissaires, ou des comptes rendus de missionnaires ou d'espions, bref une sorte de sociologie coloniale modulée dans un esprit ethnocentriques. Par ailleurs, la plupart des informations « crédibles » sont dispersées dans la littérature juridique (*Fatawi-s et Taqatot*), dans des récits hagiographiques religieux, dans des récits de diplomates voyageurs, ou encore dans des poèmes populaires sacrés ou profanes.

Le troisième défi que j'ai rencontré durant ma recherche, concernait notamment, la difficulté de localiser et de trouver des textes religieux en dialecte marocain datant du XIXe siècle. Quand il s'agit des textes musulmans en dialecte marocain, ils sont d'une rareté extrême; par contre, malgré l'abondance relative des textes judéo-Arabe classiques, les textes qui nous intéressaient portaient particulièrement sur une littérature dialectale périphérique, qui vise surtout les communautés juive analphabètes du « petit peuple », d'où la difficulté de les identifier.

- Ouverture

L'irruption de la culture occidentale, représentait notamment par l'influence française au Maroc, a généré au sein des communautés juives marocaines des modèles de modernisation très différents et inégaux. Ainsi, d'un côté, on assiste à un développement intense du modèle occidental au sein des villes côtières et dans les grandes métropoles, et, de l'autre, on constate que l'Atlas et les régions sub-sahariennes résistent et revendiquent une identité culturelle traditionnelle.

Le processus de ce qu'on peut appeler « l'occidentalisation » des juifs Marocains a commencé au milieu du XIXe siècle ; en effet, c'est avec l'événement de l'installation des écoles de l'Alliance Israélite Universelle, vers 1850, que ce processus va prendre naissance au nord du

Maroc. Ce mouvement d'aliénation et d'occidentalisation va s'intensifier avec l'intégration des juifs marocains dans l'école française.

Doris Bensimon-Donath note qu'au milieu du XX^e siècle la société juive marocaine est déjà fracturée, on assiste à une fracture à trois aspects, une élite superficiellement occidentalisée, une classe religieuse toujours traditionnelle, et une masse populaire vulnérable entassée dans les Mellahs. Ces communautés historiquement solidaires vont vivre un « déchirement fracassant ». A la fin du protectorat, le juif marocain a déjà fait une double rupture, celle avec sa propre tradition religieuse et celle avec sa patrie de toujours et son milieu arabo-musulman. Dans ces circonstances bien particulières, entre l'option de l'intégration dans le Maroc indépendant ou l'émigration, l'écrasante majorité a choisi l'exil.

Par ailleurs, l'attachement des communautés juives marocaines en diaspora à leur culture d'origine représentée par des rites et des rituels traditionnels qu'ils soient sacrés (vénération des saints, poésie religieuse etc..) ou profanes (cuisine, musique Andalouse/*Malhoun*, célébrations des mariages, habillements et costumes nationaux..) demeurent une caractéristique culturelle très importante qui est profondément ancrée dans leur identité particulière actuelle.

Plusieurs spécialistes se sont posé la question, comment peut-on justifier la survivance de ces phénomènes culturels en Israël? En réalité, hier comme aujourd'hui la culture populaire est tout naturellement une expression identitaire et un moyen de renouer avec sa culture originelle. En effet, ces formes culturelles constituent une continuation des modes de pensée et un prolongement de la culture marocaine pour la diaspora juive

Bibliographie

Les sources primaires

- Athir Ibn Al-, 1917, *Kamil fi at-Tarikh* (Précis d'histoire), Paris : Ed. et Trad. Bouali et Marçais, vol 12
- Ayad Iben , *Madhahib al-hukama fi nawazil al ahkam : Madhahib* (doctrines des sages dans le cas de la jurisprudence), (En Arabe), Rabat : Ms. De la bibliothèque Générale
- Belekbir Abdessamad, 2006, *Diwan Shi'r Al-Malhoun, Moukhtarat Sheikh M. Belekbir*, Mouhammadia: Spou Ittisalat
- Cohen, Abraham, (trouvé par), 1959, *Manuscrit de Tiilite*, en judéo-arabe (trad : P Flammand).
- Colin, Georges, 1926, « El-Maqsad: vie des saints du Rif » in *Archives Marocaines*, XXVI
- Elbaz, Moshé Raphael, 1935, *Shir Hadash*, Jerusalem, feuille 19
- Haddou Ben, Jamal Eddine, 2007, *Shahda Malhouniya, Diwan fi shi'r al-malhoun*, Casablanca: Dar Alquarawiyin
- Harraq Al, Mahammad, *Diwan Al-Harraq*, Recueil de poèmes, (inédit)
- Idrissi Al, 1866, *Nuzhat al-mushtaq*, Leiden
- Khaldoun Ibn, Abderrahman, 1852, (Trad. De slane), *Histoire des Berbères*, Alger
- Khaldoun Ibn Abderrahman, 1993, *Al-muqaddima*, Beyrouth : Dar Al-Maktaba Al Ilmiya
- Marrakushi, I, *Al- 'Abbas, Al A alam bi man halla bi Murrakusha wa Aghmata min al- 'Aalam* (Nouvelles des Savants à Marrakech et Aghmat). (En Arabe), Rabat : Ms. De la bibliothèque Générale
- Maghili Al, M, (m.1505) *Ahkaml ahl ad-dimma*, Rabat : Ms. De la bibliothèque Générale
- Majdoub (el) , Sidi Abderrahman , « Al qawl al ma'thour min kalam Sidi Abderrahman el Majdoub », casablanca : Maktabat alwahda alarabiya
- Malhouni, Abderrahmane, 2003, « *Diwan Sheikh al-ashyakh Hajj M.Ben Omar Al-malhouni* », Marrakech : El Wataniya
- Recueil de poèmes sur le saint « Abi Hasira » en judéo-arabe, (inédit)
- Sonneck, C., 1902, *Chants Arabes du Maghreb*, Paris : Maisonneuve, (Sidi Kaddou AlAlami, p.30)
- Toledano, Jacob M., 1935, (recueilli par), *Chott el-Maghzen*, en judéo-arabe (trad : LAREDO Abraham I.), Rabat : Gattefosse, BSPHM,
- Vajda, Georges, 1951, *Un recueil de textes historiques judéo-Marocains* (compilation historique, faite avec des morceaux tirés des carnets et des mémoires d'une dizaine de Rabbins de Fès, du XVIème au XIXème siècle), Paris : Larose, (108 p).
- Wansharisi Al, 1908, *Al Mi'yar al-murib wal djami al-mughrib : Almiyar*, (la Pierre de touche des Fatawis) Paris : Ed.Emile Amar, A.M., Ernest Leroux
- Zar Ibn A,1973, *Rawd Al-Qirtas*, (Jardin du livre), Rabat : Ed. Dar al-mansour
- Zaydan Ibn, Abderrahman, 1962, *Al-Azwa as-Sawla fi ma'alim ad-dawla* (gloire et impétuosité comme symbole de l'Etat), (En Arabe), Rabat : Imp.Royal
- Zaydan Ibn, Abderrahman, *Ithaf alam anas* (distraction du monde), (En Arabe), Rabat : Imp. Royal

Archives et collections

Archives des rois du Maroc, 56 lettres inédites écrites en Arabe et concernant les relations judéo-musulmanes au Maroc, Rabat, Doc. Inédit, S.d., n.p. Bibliothèque générale Rabat.

Archives des rois du Maroc, Lettre en judéo-arabe : contrat passé entre un juif et un musulman. Demnate, 1886, Rabat, Doc. El Haddad, S.d., n.p. Bibliothèque générale Rabat.

AZAM, Capt. R., *Sédentaires et nomades dans le Sud-Marocain: le coud de Dra*, CHEAM n°. 1009, Paris, (inédite).

Les Collections non inédites du Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Moderne (CHEAM) à Paris.

Les Collections du Centre D'Etudes et de Documentation sur l'Afrique et d'Outre-Mer (CEDAOM).

Les Collections de l'Institut du Monde Arabe à Paris.

Les Enquêtes d'étudiants de l'Institut d'Agronomie Hassan II au Maroc.

Lettre de Moulay Ismail à son fils Al-Mamun « *Ila-waladi al-Mamun* », IRR, Rabat, 1967.

Sources générales

Abitbol, Michel. 2009, *Histoire du Maroc*, Paris : Perrin

Abitbol, Michel, 2003, *Le passé d'une discorde – Juifs et Arabes depuis le VIIème siècle*, Sarthe : Perrin

Abitbol, Michel, 1998, *Tujjar al-Sultan - Une élite économique judéo-marocaine au XIXème siècle*, Paris : Maisonneuve- Larouse,

Abitbol, Michel, 1997, *Relation judéo-musulmanes au Maroc – Perceptions et réalités*, Paris : Stavit

Abitbol, Michel, 1980, *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIXème-XXème siècles*, Ben Zvi Institute, Jérusalem,.

Ahmed, Leila, 1992, *Women and gender in Islam*, New Haven: YU-Press

Abderrazik, Ali, 1994, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Casa : Le Fennec

Andezian, Sossie, 2001, *Expérience du divin dans l'Algérie contemporaine adeptes des saints dans la région de Tlemcen*, Paris : CNRS

Arkoun, Mouhamed, 1991, *Penser l'histoire du Maghreb*, L'état du Maghreb, Paris

Arberry, A.J, 1966, *Muslim saints and Mystics*, New York: Penguin

Assaraf, Robert, 1997, *Mohamed V et les juifs du Maroc à l'époque de Vichy*, Paris : Plon

Attal, Robert, 1993, *Les juifs d'Afrique du Nord, Bibliographie*, Jérusalem : BZI

Ayoun, Richard et Cohen, Bernard, 1982, *Les juifs d'Algérie: deux mille ans d'histoire*, Paris : JC Lattès

Bar-Asher, Meïr, 1997, « le statut des juifs chez les malékites du Maroc d'après al-miyar », in *Relations judéo-musulmanes au Maroc perceptions et réalités*, Paris : Stavit

Benabdelali, Naima, 1999, *Le don et l'anti-économique dans la société Arabo-musulmane*, Casablanca : EDDIF

- Benachir, Bouazza, 2001, *Négritudes du Maroc et du Maghreb*, Paris : L'Harmattan
- Ben Ami, Isasher, 1990, *Culte des Saints et Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris : Maisonneuve-Larouse
- Ben Ami, Isasher, 1975, « Le Judaïsme Marocain », in *Etudes ethno-culturelles*, Jérusalem : Rubin Mass
- Bnsimon, Doris, 1981, « la judaïcité Marocaine dans la moitié du 20ème siècle », in *Identité et Dialogue*, Saint – Etienne : La Pensée Sauvage
- Bensimon-Donath, Doris, 1970, *Evolution du Judaïsme marocain sous le protectorat français 1912 – 1956*, Paris : Mouton
- Berque, Jacques, 1955, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris : PUF
- Berque, Jacques, 1958, *Al Youssi problèmes de la culture marocaine XVIIIème Siècle*, Paris : PUF
- Bourrilly J., 1932, *Eléments d'ethnographie marocaine*, Paris : Larose
- Bowie, Cleland, 1976, « An aspect of Moslem-Jewish Relations in late 19th C MRC », in *Int J o Middel East studies* 7,
- Braithwaite, Thomas, 1729, *History of the revolutions in the Empire of Morocco*, London
- Brown, Kenneth, 1981, « Une ville et son Mellah », in *Identité et Dialogue*, Saint – Etienne : La Pensée Sauvage
- Brown, Peter, 1981, *The cult of the Saints*, Chicago: the University of Chicago Press
- Brunot, Louis, 1967, *Culte naturiste à Séfrou*, Angers : Gaultier et Thébert
- Buret, M.T, 1938, « Sidi Qaddur el-Alami », notes biographiques, in *Hespéris*, Tom. XXV – 1er Trimestre, Rabat
- Burke, Edmund, 1976, *Prelude to protectorate in Morocco, precolonial protest*, Chicago: The University of Chicago Press
- Busino, Giovanni, 1992, *Elites et Elitismes*, Paris : PUF
- Calmé, Nathalie, 2004, « L'esprit de Fès » Mesnil-sur-l'Estrée: Rocher
- Chahidi, al Hassan, 2006, « Alkitab at-tandiriya as-soufiya: at-tawjih, at-ta'qid, at-tasnin », Rabat : Alumniya
- Chaliand, Gérard, 1985, *Les minorités à l'âge de l'état nation*, Paris : Fayard
- Chambert-Loir, Henri et Guillot, Claude, 1995, *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris : EFEO
- Chekroune, Abdellah, 2001, « Nadarat fi shi'r al-malhoun », Casablanca : An-najah Aljadida
- Chelhod, Joseph, 1964, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris : Maisonneuve et Larose
- Chiffouleau, Sylvie et Madoeuf Anna, 2005, « les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient, Espaces publics, Espaces du public » (Ed), Beyrouth : ifpo
- Chouraqui, André, 1998, *Histoire des juifs en Afrique du Nord (Tom II)*, Paris : Rocher
- Comb-Scilling, E, 1985, *Family and freind in Moroccan boom town*, In: jstor. [En ligne]. <http://www.jstor.org/pss/644175> (consulté 30.02.2008)
- Colin, Georges S, 1945, *Des juifs nomades retrouvés dans le Sahara marocain au 16^e Siècle*, Lisbonne, Portugalia Editora,
- Corcos, David, 1976, *Studies in History of the Jews of Morocco*, Jerusalem: Rubin Mass
- Dement W et Kleitman N, 1970, *L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions*, Paris : Flammarions
- Dermenghem, Emile, 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Saint-Amand : Gallimard
- Deshen, Shlomo, 1984, « Individuals and the community: social life in 18-19th Century », in *Middle East studies*, Vol. 20, n° 4,

- Deshen, Shlomo, 1991, *Les gens du Mellah*, Paris : Albin Michel
- Deshen, Shlomo, Shokeid Moshe, 1974, *The predicament of homecoming*, Ithaca: Cornell University Press
- Deshen, Shlomo, Zenner Walter, 1996, *Jews among Muslims communities in the precolonial Middle East*, NY: NYUP
- Doutte, Edmond, 1900, *Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts*, Paris : PCM
- Eickelman Dale. F, 1977, *Ideological change & regional cult. Maraboutism*, London: Werbner
- Eickelman Dale. F, 1976, *Moroccan Islam: tradition and society in pilgrimage*, Austin: UO-Texas Press
- Eisenbeth, M, 1936, *Les Juifs d'Afrique du Nord, démographie et onomastique*, Alger : Imprimerie du Lycée
- Elkhayat, Ghita, 1996, *Marocaines soumises: mythe ou réalité*, Casablanca
- Ennaji , Med, 1996, *Expansion européenne et changement au Maroc 16-19^{ème} siècle*, Rabat
- Ernest, Carl W., 1997, *The shambala guide to Sufism*, Boston: Shambala,
- Fischel, Walter, 1956, "Ibn Khaldun: On the Bible, Judaism and Jews" in *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Budapest, 1948; Jerusalem
- Flamand, Pierre, 1952, *Un mellah en pays Berbère: Demnate*, Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence
- Flamand, Pierre, 1957, *Diaspora en Terre d'Islam, les communautés Israélites*, Casablanca :
- Gaborieau, Marc, 1983, The cult of saints among the Muslims on Nepal and Northern India », in Stephen Wilson (ed.) *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge: CUP
- Gattefosse, J., 1935, « Juifs et Chrétiens du Draâ avant l'Islam », in *Bulletin de la société de préhistoire du Maroc*, 9^e Année n° 3, 4 3^e Trim,
- Gellner, Ernest, 1969, *Saints of the Atlas*, Chicago: Chicago Uni Press
- Gellner, Ernest, & Ch Michaud, 1972, *Arabs and Berbers, from tribe to nation in North Africa*, London: Duckworth,
- Geertz, Clifford, 1968, *Islam observed*, Chicago: UO-Chicago Press
- Gerber, Jane S. 1980, *Jewish society in Fez 1450-1700: Studies in communal*, Leiden: E.J. Brill
- Goldberg, Harvey, 1978, « The mimuna and the minority status of Moroccan Jews», in *Ethnology* Vol 17
- Goldberg, André, 2000, *Bestiaire de la culture populaire musulmane et juive au Maroc*, Aix : Edisud
- George, Pierre, 1984, *Géopolitique des minorités*, Paris : PUF
- Guessous, Fouad, 2006, "Le malhoun marocain dans la langue de Molière" Tome4, Casablanca : Publiday-Multimedia
- Hart, D, « Segmentary systems and the role of five fifth in tribal Morocco », in *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*
- Hertz, R, 1970, *Saint Besse, étude d'un culte alpestre*, Paris : PUF
- Hirschberg, H . Z, 1974, *Histoire des juifs d'Afrique du Nord depuis l'antiquité*, Leyde, Bulletin des Bibliothèques de France, vol. 20 n° 8 1975.
- Hourani, Albert, 1947, *Minorities in Arab world*, Oxford, London: Oxford University Press
- Jacques-Meunie, D, 1982, *Le Maroc Saharien des origines à 1670*, Paris : Librairie Klincksieck
- Jamous, Raymond, 1981, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le rif*, Cambridge : CUP
- Jouin, Jeanne, 1959, « Un poème de Si Qaddour -el-Alami », in *Hespéris*, Tom. XLVI – 1er-2em Trimestes, Rabat

- Katz, Jacob, 1961, *Exclusiveness & tolerance: studies in Jewish - gentile relations*, London: Oxford University Press
- Keddi, Nikki R., 1972, *Scholars, saints and Sufis*, Berkeley: UCPress
- Kenbib, Med, « Structures sociales et protections étrangères au Maroc », in *Hesperis-Talmuda*, 22, Rabat, 1984.
- Kenbib, Med, 1992, « Juifs dans une cité sainte de l'Islam », in *Autrement*, n° 13 Paris,
- KENBIB, Med, 1994, *Juifs et Musulmans au Maroc. 1859-1948*, Rabat: U.M V,
- Kilborne, Benjamin, 1976, « *The cultural setting of dream interpretation* », in *Psychopathologie Africaine*, XII,1,77-89,.
- Kilborne, Benjamin, 1978, *Interprétations des rêves au Maroc*, Saint-Etienne : La Pensée Sauvage
- Laroui, Abdallah, 1997, *Mafhoum at-tarikh*, Casablanca : Al Markaz Ath-thaqafi Al-Arabi
- Laroui, Abdallah, 1993, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Casablanca : CCA
- Laroui, Abdallah, 1970, *L'Histoire du Maghreb Essai de synthèse*, Maspero, Paris
- Levy, Armand, 1995, *Il était une fois les juifs Marocains*, Paris : L'Harmattan
- Levy-Mongelli, D, 1980, « Un cas particulier d'aliénation culturelle: les juifs d'Afrique du Nord », in *Identité & Dialogue*, Paris : la pensée sauvage
- Lewis, Bernard, 1984, *Juifs en Terre d'Islam*, Paris : Flammarion
- Malka, Elie, 1976, *Essai de folklore des Israélites du Maroc*, Paris : Photocomposition
- Mallet, Michel, 1995, *Le culte des saints: pourquoi. Comment*, Paris : F.X De Guibert
- Martin, Lings, 1977, *Qu'est ce que le Soufisme ?*, Paris : Seuil
- Massignon, Louis, 1992, *Mystique en dialogue*, Question de, Paris : Albin Michel
- Miller Catherine. 2006, « Mejdell Gunvor, Mixed Styles in Spoken Arabic in Egypt. Somewhere between Order and Chaos, Leiden, Brill, 481 p. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 124 | novembre 2008, mis en ligne le 18 juillet 2008, Consulté le 01 février 2009. URL : <http://remmm.revues.org/index5753.html>
- Mejdell Gunvor. 1980, "Arabisk diglossi" : en diskusjon av diglossimodellens anvendelse på moderne arabiske språkforhold, G. Mejdell, Oslo
- Menouni (EL), Med, 1968, « Apparition à l'époque Mérinides et Ouattasides des éléments constitutifs du sentiment national marocain », in , *Hesperis Tamuda*, Vol. IX. Fascicule 2. Rabat : éditions Techniques
- Mezzine, Larbi, 1987, *Le Tafilalt : contribution à l'Histoire du Maroc aux 17^e et 18^e siècles*, Rabat : FLSH
- Meyer, Allan R. 1982, « Patronage and protection : the status of Jews in precolonial Morocco », in *Jewish Societies in the Middle East*, Washington D.C: UPOA
- Meyers, Allan F., 1977, *Power and Charisma: the sultan of Morocco*, UK: University of Durban
- Miege, Jean Louis, 1980, *La bourgeoisie juive du Maroc au 19^{ème} siècle*, Jérusalem : Ben-Zvi Inst
- Mouhtadi, Najib, 1999, *Pouvoir et religion au Maroc*, Casablanca : EDDIF
- Morsy, Magali, 1972, *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XIII^{ème} siècle*, Paris : Mouton
- Mortimer, Edward, 1982, *Faith and Power : the politics of Islam*, New York: Random House
- Naguib Saphinaz-Amal. 2008, « Det nye innvandringsmuseet i Paris ». In: Museumnytt. [En ligne]. http://gammel.museumnytt.no/index.php?option=com_content&task=view&id=39&Itemid=39 (consulté 30.02.2009)

Naguib Saphinaz-Amal. 2007, *Autres temps, autres regards : représentations de l'altérité au musée d'Histoire culturelle de l'université d'Oslo*, Institut national d'histoire de l'art, Paris

Naguib Saphinaz-Amal (Ed.). 2004, *The Intangible heritage of the Mediterranean: transmission, adaptation and innovation*, Department of Culture Studies, University of Oslo : Unipub, Oslo

Naguib Saphinaz-Amal. 2002, « Vi møtes på kafeen! Flerkulturelle treffpunkter i byen / ». In: Kominikasjon. [En linge]. <http://www.hf.uio.no/humanioradagene/foredrag/Saphinaz-Amal-Naguib.htm> (consulté 30.05.2008)

Naïmi , Mustapha, 2004, « La dynamique des alliances ouest-sahariennes », Paris : Editions MDSH

Olesen, Niels H., 1991, *Culte des saints et Pèlerinages chez Iben Taymiyya*, Paris : Geuthner

Planhol (De), Xavier, 1997, *Minorités en Islam: Géographie politique et sociale*, Paris : Flammarion

Pataï, Raphael, 1986, « The seed of Abraham, Jews and Arabs », in *contact & conflict*, Salt Lake City, Utah: University of Utah Press

Poliakof, Léon, 1961, *Histoire de l'antisémitisme, de Mahomet aux Marranes*, in : Pensée, [en linge] http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0003-9659_1962_num_13_1_2749_t1_0185_0000_4 consulté 15.05.2008

Rosen, Lawrence, 1972, « Muslim-Jewish relation in Moroccan city », in *int journal of Middle East*,

Rouach, David, 1990, *Imma rites et coutumes chez les femmes juives*, Paris : Maisonneuve & Larose,

Rachik, Hassan, 1992, « Culte et conflit », in *Hespiris-Tamuda*, Vol. XXX, Fasc. 1, Rabat : FLSH

Schacht, Joseph, 1964, *An introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon

Scholem, G, 1946, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books

Semach, Y. D, 1936, « Le saint de Ouezzan, Ribbi 'Amran Ben Diwan », in *Bulletin d'enseignement*, Casablanca

Sirat, Collette, 1988, *La philosophie juive médiévale en terre d'islam*, Paris : CNRS

Slouschz, Nahum, 1905, « Etudes sur l'histoire des juifs et du judaïsme au Maroc », in *Archives Marocaines*, Paris

Stillman, Norman, 1997, « La rime dans le langage arabe des juifs de Séfrou », in *Relations judéo-musulmanes au Maroc perceptions et réalités*, Paris : Stavit

Stillman, Norman, 1988, *The language and culture of the Jews of Sefrou, Morocco*, Manchester: Manchester Uni-Press

Stillman, Norman, 1982, *Saddiq and Marabout in Morocco*, Jerusalem: Magness Press, the Hebrew University

Taieb, Jacques, 1992, « Les Juifs du Maghreb au XIXème siècle: Aperçus de démographie », in *Population*, Paris :INED

Vajda, Gorges, 1937, « "Juifs et musulmans selon le hadit," in : *Journal Asiatique*, CCXXIX, p. 52-127.

Tape, Pierre, 1980, *L'identité collective et les changements sociaux*, Toulouse

Tazi, Abdelhadi, 1989, *Histoire de la diplomatie marocaine des origines à nos jours*, Rabat : PUM

Thay Thay Najma, R., 2000, *Au pays des ogres et des horreurs*, Paris : L'Harmattan

Thay Thay Najma, R, 200, *L'ogre entre le réel et l'imaginaire*, L'Harmattan, Paris.

Traverso, Enzo , 1990, *Les marxistes et la question juive*, Paris : La Brèche

Tozy, Med, 1999, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris : Press de Sciences Po

Tschumi, Raymond, 1975, « Théorie de la Culture » Dole-du-Jura : les Presses Jurassiennes

- Voinot, Louis, 1948, *Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris : Larose
- Valensi, Lucette, 1997, « Minorités religieuses en terre d'Islam XIX-XXè siècle », in *Relations judéo-musulmanes au Maroc perceptions et réalités*, Paris : STAVIT
- Vogt Kari. 2007, "*Hva er islam*", Universitetsforl. Oslo
- Vogt Kari. 2005, "*Islam : tradisjon, fundamentalisme og reform*", Cappelen, Oslo
- Vogt Kari. 2004, "*Kommet for å bli : Islam i Vest-Europa*", Cappelen, Oslo
- Vogt Kari, 1997 « Islam », in: *Levende religioner*, Cappelen akademisk forl, Oslo
- Westermarck, E., 1926, "*Ritual and belief in Morocc*", London: Macmillan
- Wilson, Stephen, 1985, "*Saints and their cults*", London: UP
- Zafrani, Haïm, 1998, « *Littératures dialectales et populaires juives en Occident Musulman* », Paris : Geuthner
- Zafrani, Haïm, 1998, « *Deux milles ans de vie juive au Maroc* », Paris : Maisonneuve- Larose
- Zafrani, Haïm, 1986, « *Kabbale, vie mystique et magie* », Paris : Maisonneuve-Larose
- Zafrani, Haïm, 1980, « *Etudes et recherches sur la vie intellectuelle juive au Maroc* », Paris : Geuthner
- Zafrani, Haïm, 1972, « *les juifs du Maroc vie sociale, économique et religieuse* », Paris : Maisonneuve-Larose
- UNESCO, 2007, « Dialogue among endogenous religions, Christianity and Islam in the service of the culture of peace in Africa », The international symposium Coutonou, 20-21 August 2007, Paris: UNESCO/CLD

Sources Méthodologique

- Albera, Dionigi, Blok Anton & Bromberger Christian, 2001, *L'Anthropologie de la Méditerranée*, Paris : Maisonneuve & Larose
- Burke Peter, 1992, *History and social theory*, Cambridge: Polity Press
- Bilu, Yoram, « La vénération des saints chez les juifs marocains en Israël » in *Les juifs du Maghreb diaspora contemporaines*, HPM.
- Bourgois Christian, Roux (De) Dominique, 1972, *Epistémologie et marxisme*, Paris : UG d'Édition
- Brandist, Craig, 2002, « The Bakhtin circle », London : Pluto Press
- Calas, Frédérique et Charbonneau Dominique-Rita, 2005, « Méthode du commentaire stylistique », Paris : Armand Colin
- Caussat, Pierre, 1989, *De l'identité culturelle. Mythe ou réalité*, Paris : Desclée de Brouwer
- Courtés, Joseph, 1991, « Analyse Sémiotique du discours » Paris : Hachette
- Dakhliya, Jocelyne, 2002, « De la répétition en Histoire : l'inconstance du despote », in *Une Histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*, Saint-Denis : Bouchene
- Deldyck, Jean-Jacques, 2000, *Le processus d'acculturation des Juifs d'Algérie*, Paris : L'Harmattan,
- Dirkx, Paul, 2000, « Sociologie de la littérature », Paris : Armand Colin
- Eickelman, Dale, 2000, « Patrons and clients in the New Muslim Politics », in *l'anthropologie de la Méditerranée*, Paris : Maisonneuve & Larose
- Endresen, R.T, Gram Simonsen, H, Sveen, A., (red), 1996, « Infoering i linguistikk » Oslo : Universitetsforlaget
- Everaert-Desmedt, Nicole, 2007, « Sémiotique du récit », Bruxelles: De Boeck
- Flood, Gavin, 1999, *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*, London: Cassel
- Foucault, Michel, 2000, *Ethics, subjectivity and truth*, NY: Penguin Books
- Freud, Sigmund, 1994, *The future of an Illusion*, NY-London: the standard edition, WW Norton & CO,
- Gauthier, Claudine, 1998, «le culte de saint GRAT marqueur identitaire», in *Unité Diversité : les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, Paris : L'Harmattan
- Gellner, Ernest, 1992, *.Postmodernism, Reason and Religion*, London-NY: Routledge
- Gerfaud, J-P et Tourrel J-P., 2004, « La littérature au pluriel », Bruxelles : De Boeck
- Giroud, Jean-Claude et Panier, Louis, 1979, *Analyse sémiotique des textes*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon
- Gouvard, Jean-Michel, 1998, «la pragmatique outil pour l'analyse littéraire», Paris: Armand Colin
- Hart, William D, 2000, *Edward Said and the religious effect of culture*, Cambridge: CUP
- Haugen, O.E, 1990, *Den filologiske vitenskap*, Solum, Oslo: Schebsted
- Hewstone Miles, Stroebe Wolfgang & Stephenson Geoffrey M., 1996, *Introduction to Social Psychology*, Oxford : Blackwell
- James, W., 1994, *The varieties of religious experience*, NY: Modern Library
- Jung, Carl G., 1992, *Psychology and religion*, London: YUP
- Kenned, Valerie Y., 2000, *Edward Said a critical Introduction*, Cambridge: Polity Press
- Lessa, William A., Vogt Evon Z., 1979, *Reader in comparative religion: an anthropological approach*, NY: Harper & Row,

- McCutcheon Russell T, 1999, *The insider / outsider problem in the study of religion*, NY: Cassell
- McGuire Meredith B, 1991, *Religion the social context*, Belmont Ca: Wadsworth
- Morris, Brian, 1991, *Anthropological studies of religion: an introductory text*, Cambridge: CU Press
- Mouchtouris, Antigone, 2007, "Sociologie de la culture populaire", Paris: L'Harmattan
- Moudoud, Tariq, 2001, « Their liberalism and our multiculturalism », in *the British journal of Politics & International Relations*, VOL. 3, N°. 2, London : PSA
- Michaud, Guy, 1978, *Identités collectives et relations inter –culturelles*, Paris : Edition Complexe
- Passeraud, Yves, 1998 , *Les minorités* , Paris: Montchrestien
- Planhol (De), Xavier, 1997, *Minorités en Islam géographie politique et sociale*, Paris : Flammarion
- Podsolver, Laurence, 200, « Le pèlerinage tunisien de Sarcelles », in *Socio-Anthropologie*, 2^{ème} semestre, N° 10
- Rasse Paul, Midol Nancy & Triki Fathi, 2001, «Les identités locales face aux processus de mondialisation», in *Unité Diversité : les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, Paris : L'Harmattan
- Rabinow, Paul, 1978, *Symbolic Domination. Cultural form of historical change in Morocco*, Chicago: UCP
- Reysoo, Fenneke, 1999, *Pèlerinage au Maroc fête, politique et échange dans l'islam populaire*, Paris : la maison des sciences de l'homme,
- Sabatier Colette, Malewska Hanna, Tanon Fabien, 2002. « *Identités, acculturation et altérité* », Paris : L'Harmattan,
- Sadki, Ali, 1985, « Sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc », in *Héspiris-Tamuda*, Vol. XXIII – Fasc. Unique, Rabat : UMV-FLSH
- Sadki, Ali, 1990, « La montagne marocaine et le pouvoir central : un conflit séculaire mal élucidé », in *Héspiris-Tamuda*, Vol. XXVIII. – Fasc. Unique, Rabat :UMV-FLSH
- Saeed, John I., 1997, "*Semantics*", Oxford: Blackwell
- Shroeter, Daniel J., 1982, *Merchants of Essaouira. Urban society and imperialism in southern Morocco, 1844-1886*, Cambridge: CPU, ,
- SHELLEY Walia, *Edwars Said and the writing of History*, Icon Books, Cambridge, 2001.
- Trikki Hamid et Farhat Halima, 1986, « Hagiographie et religion au Maroc médiéval », in *Hesperis- Tamuda*, Vol. XXIV. – Fasc. Unique, Rabat : UMV-FLSH
- Valensi, Lucette, 1997, « Minorités religieuses en terre d'Islam XIX-Xxème siècles », in *Relations judéo- musulmanes au Maroc Perceptions et réalités*, Paris : Stavit
- Weber Max, 1963, *The sociology of religion*, Boston: Beacon Press
- Weber Max, 1930, *The protestant Ethic and the spirit of Capitalism*, London: Allen & Unwin

Aperçu sur les bibliothèques au Maroc

"Tous les chercheurs dans le domaine arabe et islamique connaissent la richesse de la documentation de première main que l'on peut trouver au Maroc"¹⁵². Cela peut s'expliquer par différentes raisons :

- 1- La continuité d'un Etat marocain depuis l'avènement des Idrissides (788-985) et le développement des grandes bibliothèques.
- 2- La proximité de l'Espagne musulmane et le rapport historique entre le Maroc et l'Andalousie
- 3- Les échanges continus entre le Maghreb et le Machreck.
- 4- La place presque sacrée du livre pour le marocain, d'où la présence d'une multitude de bibliothèques privées
- 5- Une multitude de Madrasas (école supérieure)
- 6- La présence importante de sanctuaires religieux des grands saints
« Zaouia »
- 7- Le manque d'intérêt des collectionneurs des manuscrits au Maroc.

Les différents types de bibliothèques:

Les bibliothèques dynastiques:

- | | | |
|----|---------------------|-------------|
| 1- | IDRISSIDES | (788-985) |
| 2- | ALMORAVIDES | (1056-1147) |
| 3- | ALMOHAD | (1148-1269) |
| 4- | MIRINIDES+WATTASIDS | (1248-1420) |
| 5- | SAADIDES | (1509-1641) |
| 6- | ALAWIDES | (1631-) |

Les bibliothèques universitaires:

- 1- Alquarawiyin de Fez
- 2- Al youfoufiya de Marakech

Les bibliothèques des Zawiyas:

- 1- Tamghroult du sud du Tafilalet
- 2- Boujad
- 3- Sidi Hamza

¹⁵² BENJELLON-LAROUÏ, Latifa, 1990, *Les bibliothèques au Maroc*, Paris : Maisonneuve & Larose,

La bibliothèque royale de Rabat (Al-Hassaniya)

La bibliothèque royale d'Al-Hassaniya est la bibliothèque de référence, elle est spécialisée dans :

- les manuscrits: 10.951 documents
- les imprimés: 4. 000 documents
- pièces d'archives : 140 000 documents

Il existe dans cette bibliothèque :

- Les plus anciens manuscrits :(Coran, histoire de l'Andalousie, Iben Malik) ;
- Des manuscrits uniques (almuqtasib 987 Histoire andalouse)
- Des manuscrits rares (médecine : ibn Zuhr 13 manuscrits)
- Des manuscrits curieux (kalila wa dimna: contes et autres)
- Des manuscrits berbères
- Des ouvrages rédigés par des souverains (Moulay Ismaël, Sulaïman ...)
- Des archives : Des « dahirs » décrets et correspondances royales ;
L'origine tribale et ethnique des esclaves soldats (très rares et Intéressant)

Les documents sont classés par période royale et à l'intérieur de chaque section il existe des dossiers par exemple

- Affaire du plai
- fêtes et cadeaux
- politiques des tribus
- affaires des villes
- affaires israélites
- impôts
- douanes
- droit
- affaires étrangers

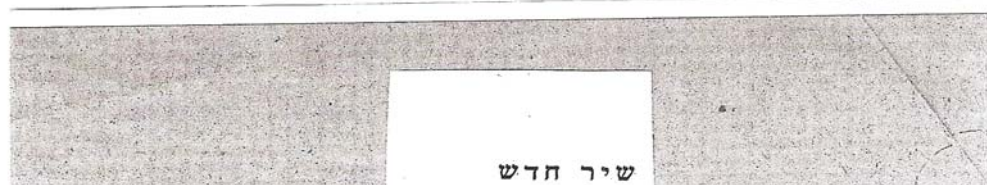
La bibliothèque Générale de Tétouan est également une bibliothèque d'une grande richesse.

قصيدة " يا كريم الكوراما غيتنا بافراج"
سيدي قدور العلمي

يا كريم الكوراما غيتنا بافراج
حاشى يخيب من يحسن ظنو فيك
لرب غيرك قريب و جيد في كل حين يوصاف
أنت لجليل و أنت الحق لمعبود
حي عظيم حليم ودود
برغاني جيد موجود واسع الجود
لو جتامت عبادك جملي فمكان واحد
يطحى كل عابد شاين رايد
القصد كلهم نالو
أنت المشعل راس الشمع من الهيب مصراف
حاشى يخيب من يحسن ظنو فيك
يجفى و يحفض من يستعصم بيك يا الوهاب
سيدي أنت المانع و أنت العاطي
الى اجهلت انى من فرطي لوت من سيف من شرطي لوسيف
لخديم
نعرف لخيرك لكثير على دوام واجب
وحجابك و سترك بيبه مغطي شقي و ساعد
اللي ستاجب سألو
سيدي قربو عبد الغني ما يكون محتاج
حاشى يخيب من يحسن ظنو فيك
حتى بسال قتيلى ما نادا فياب كوخه
موحال يرتد من يتوجه فيك
من يستغنى عن غيرك ليك كيرجى و اتكلان عليك و رجى فيك
العبد ما ينال من العبد في ديتو فايد
الا بادنك يا من عن سري رقيب شاهد
يفرج و يسعد حالو
و على تهلتو رفع نجمو فيك اصعد لدراج
حاشى يخيب من يحسن ظنو فيك
أنى غلى من لجهل و أنت الغاني التواب
فعلي قبيح خاطي عاصي مدنيب اجتمع في كل العيب
أنت على العبد شهيد رقيب عالم الغيب
ماني حليم ماني تقى ماني نطيع عابد
لكن من ترحم رغم انف كل حاسد و لى عليك بفعالو
فبحر رحمتك غسل العاصي ما يكبر لمواج
حاشى يخيب من يحسن ظنو فيك
من تتصرو و تاخذ بيدو من كل سوق يوحجب
أهل لهوى سألنك تاخذ بيدي
نرفع دعوتي يا سيدي حن من حلت فريدي أنت سنيدي
ما هو حكيم يمضي بهى متعني زعيم راشد ولا وزير
ولا سلطان مطوع اصناضم ولا شجيع بنصالو
الا أنت لعزیز اللي كل عزيز ليك يلتاج
حاشى يخيب من يحسن ظنو فيك

قصيدة "خيرات الخالق"
لربي رفائيل موشي الباز

يا خالق لجساد	يا إلهي و رب غاييتي	1
برزاق العباد	أنت للي تكلفت	2
شفك فالأرض	ابعدما اوراد علتي	3
قدن حياتي	ترزق لي قوتي	4
قومك بالعدد	كما قوت أرزقت	5
لبن خدمك	ارحمتك فتكر في حرجك	6
أرع غدمك	ملكنا بملكك أعرك	7
استرح قومك	إهدن بحرك من مواجك	8
أمول العلام	صدق لكلام	9
حشى ما يبعد	قوم اللي شرفت أعرفت	10
بعجبان شديد	فعلك ظاهر ما هو خافي	11
من الأرض كل لديد	انعمت بخيرك الوافي	12
من الصوان الصليد	خرجت عيون مطافي	13
في طول زماني	أصاف فالساني	14
قسم من الحلد	ما بوصف عزك أبهجت	15
غرس المعجب	أمليت العالم جملة	16
لشوفه يعجب	بعشب التمار حامله	17
حقا أو واجب	زهوة الخطره هيله	18
لرب الجليل	نشكر بالتهليل	19
كامل الغرد	كون من ليس كون كل كون	20
دايم نتسنى	لفتات عزك يا ربي	21
يرتاح وستهنى	تفرج على قلبي	22
بالرحمه و امحنه	تشفق على عداي	23
عجما في ازماني	امكنك تبني	24
بكمال الموراد	كما و عدنا سدتنا	25
بعزك الجبار	تسمح دموع اعياني	26
ربي عييت صبار	شفي قلبي و كناني	27
فكتاب المسرار	قولك نعيم دواني	28
قوم اللي نجفى	مازال اتعفي	29
مانا من الجحاد	يرجع لمقام لكرام	30



שיר חדש

1 יא אילאחי ורב גאייתי. יא כאלק לג'סאד. אנתא אלי תכלפתי. ברזק לעיבאד. ובעד
נאוורך עליתי. שופך פלארא'ץ. תרוקל'י קותי. קדן חיאתי. כמא קוותי ורוקתי.
קומך בלעאדאד:
2 רחמתך פתכר פי חרג'ך. לבני כאדימך. מלכנא במלכך וואעזך. ורעא גאנימך. יהדן
בחרך מן מוואזך. יסתארת קומך. צד"ק אלכאלאם. אמול אל עאלאם. קום
אלי שרפת. וערפת. חאסא מא יבעאד:
3 פעלך צ'אהר מאהו כפי. בעזבאן שדיד. אנעמת בכירך לוואפי. מן לאר'ץ כול לדיד.
כרות אעיון ומטאפי. מן אצאוואן אצליד. אוסא"ף לשאני פי טול אזמאני. מא
יוסף עזך. ובהזך. קסמא מן לכאלאד:
4 אמלית לעאלאם ג'מלא. גרס למועזב. בעשוב ואתמאר חאמלא. לשופא יעזב. זהווא
ללכאטר הבלא. חקאן אוואזב. נסכו"ר בתהליל. לרב אלזאליל. כוון מן ליס כון.
כל כון. כאמלי אלגארא'ץ:

5 ליגאתאח עזך יא רבי. דאיים נסתנא. תפרז אעלא קלבי. ירתאח וויסתהנא. תספק
עלא אעדאבי. ברחמנא ומחנא. מכאנך תבני. עזמן פזמאני. כמא וואעדונא.
סאדאתנא. בכמאל למוראד:
6 תמסח דאמוע עייאני. בעפוך אלג'באר. שאפי קלבי ווכנאני. ראני עיית סבאר. קולך
אנאעים דאוואני. פכתאב למסראר. מאזאל יתעאפא קום אלי נזפא. ירזע
למקאמו ווכראמו. מאנא מן לזוחאד:
7 מלכך יורא פלעאלאם. יתעצ'ם אשמך. ווסט מדינת אסאלאם. תרשם מקאמך. פני
בקודרך קום צ'לאם. אנא פי חורמך. ברזע לטאעא. לצלא וודועא. כמא כונת
אוולי. מעא הלי. האני דון נכאד:

ספר

שיר חדש

וקול בוכים

והוא קבוצת שירים פיוטים וקנים

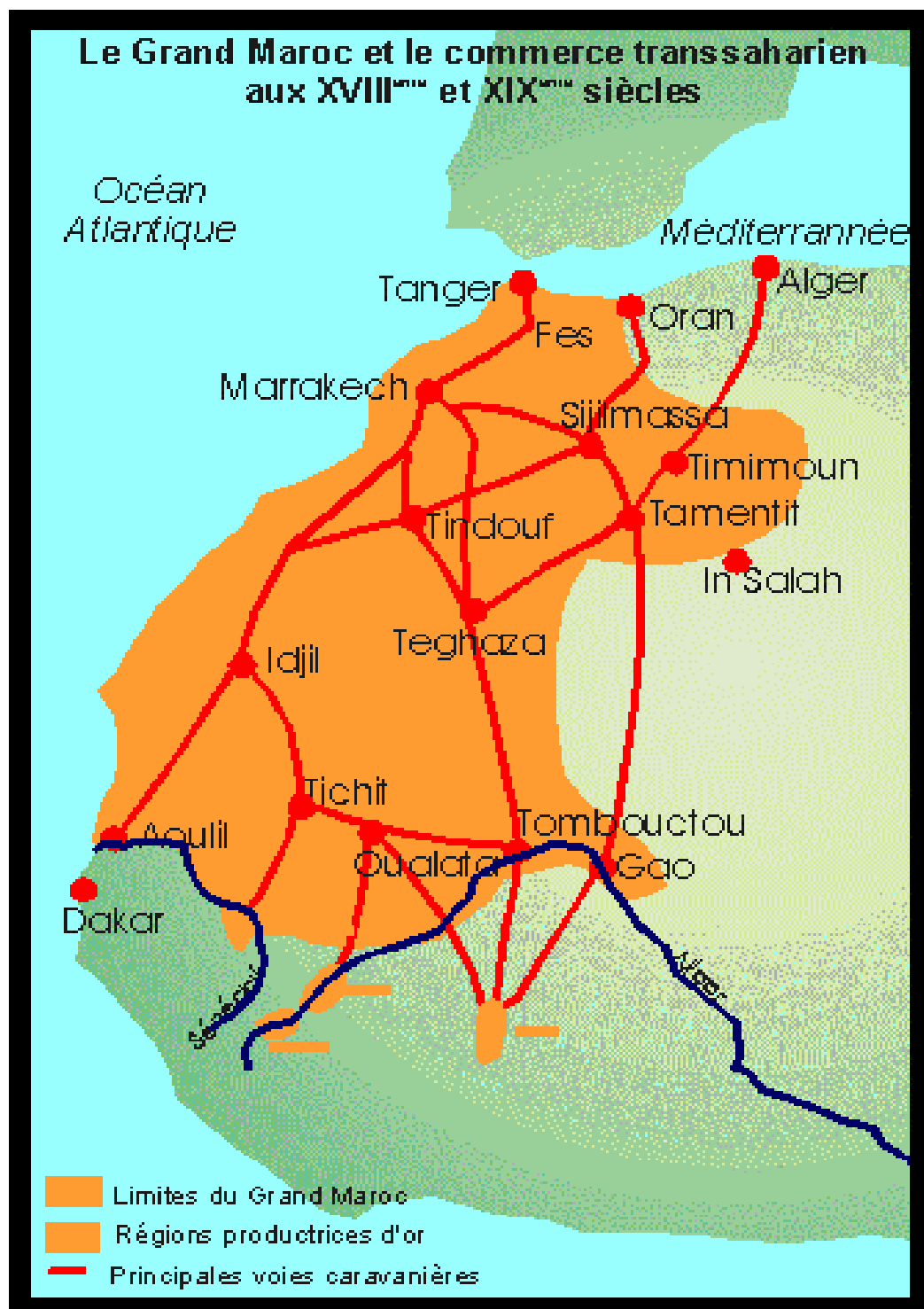
מלא טעם וקנים אשר כוננו ידי אביר הרועים
הוא ניהו הרב המפור' שמו נודע בשערים פאר
הרבנים סבא דמשפטים הדו"מ כקש"ת כמוה"ר
רפאל משה אלכאז וזה"ה כליל המדעים
אשר הו"ל איש חמודות ואיש תבונות חכם לבב
ויודע דעת האברך כהה"ר יצחק ע. צבע הי"ו
נטע שעשועים בדפוס נאה ומשוב' כלול בהדרו
הנה מ"ט ומ"ן, למ"ן אב הרחמים הגמול"ן רצ"ו
סי' רחמים מרדכי צבע נ"ע נב"ת וזי"א
מטע ה' להתפאר מבהר המטעים אכ"ר.

נאס ט"כ ישמ"ח עובדיה כ"י

נדפס בירושלם חוב"ב

בדפוס ה"ר חיים נהר"ם הלוי ז"ל צוקרמן.

סגת רפאל משה אלכאז לפ"י



¹⁵³ http://www.reynier.com/Anthro/Afrique/Maghreb/carte_Maroc.GIF

Carte du Maroc après l'indépendance¹⁵⁴



Carte du Maroc actuel¹⁵⁵

¹⁵⁴ http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/9/93/Map_of_Morocco_from_CIA_World_Factbook.png/300px-Map_of_Morocco_from_CIA_World_Factbook.png

¹⁵⁵ <http://static.scribd.com/profiles/images/4ie8kjs1zpwjk-full.jpg>

Résumé :

Le sujet de mon mémoire qui se fonde sur une approche qu'on peut qualifier « d'anthropologie historique » prend la notion d'identité culturelle collective et la question des minorités dans une société musulmane multiethnique et multiconfessionnelle telle que celle du Maroc du XIX^e siècle comme sujet principale de recherche.

Les questions sur lesquelles repose mon sujet se manifesteront à travers l'analyse de trois objets d'études essentiels : L'application de la *dhimma* et du patronage dans une société plurielle puis la question des pèlerinages judéo-musulmans collectifs et la vénération des saints, un champ de rapprochement identitaire commun, et finalement l'imbrication culturelle et « synchrétisme » religieux au travers des textes religieux populaires

L'esprit de tolérance qui est à l'origine de la doctrine de la *dhimma* dépendait au Maroc de la conjoncture économique, climatique et politique du pays. Par ailleurs, les relations judéo-musulmanes dans le contexte marocain ne sont pas gérées exclusivement par la doctrine de la *dhimma*, mais également par un autre mécanisme d'ordre socio-anthropologique comme le *patronage*. Ainsi, dire que les communautés juives marocaines ont vécu leur histoire sur un même modèle juridique et social est erroné.

Compte tenu des liens de parenté entre le judaïsme et l'islam, la question de la proximité spirituelle et du rapprochement intellectuel demeure persistante. Chez les juifs comme chez les musulmans au Maroc, l'accès à la sainteté emprunte souvent les mêmes itinéraires. Il s'agit d'abord d'une quête de piété, de dévotion et de charité mais aussi du rôle social qui occupe le saint dans sa propre communauté et au-delà de ses frontières.

Le domaine de la littérature sacrée d'expression dialectale constitue un lieu privilégié d'un symbolisme culturel et d'un synchrétisme religieux qui se traduit souvent, comme c'est le cas dans les deux poèmes, à travers les mêmes mythes, la même vision du monde mais aussi à travers les mêmes formules incantatoires, les mêmes invocations, les mêmes appels aux saints et aux santons locaux.

En définitive, l'analyse de l'identité culturelle collective des communautés Marocaines au XIX^e siècle, m'a permis d'étudier ces trois objets anthropologiques à travers desquels j'ai pu démontrer la pertinence du dialogue interculturel constant et l'enracinement identitaire collectif au-delà des frontières ethniques et confessionnelles.